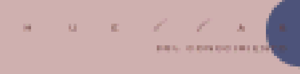
revista ANTHROPOS



ENRIQUE
DUSSEL

Un proyecto ético y político para América Latina

180

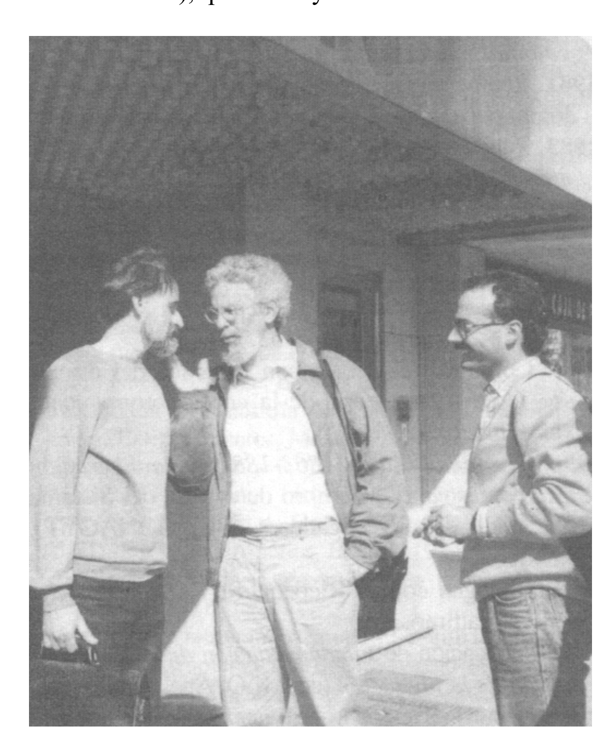




CRONOLOGÍA DE ENRIQUE DUSSEL

Mariano Moreno Villa

1934 El día 24 de diciembre nace Enrique Domingo Dussel Ambrosini en La Paz, un pequeño pueblo de la provincia argentina de Mendoza.
1953-1957 Estudia Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Se licencia con la tesina *La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles.*
1957-1959 Estudia en Madrid. Se doctora en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central (Complutense). Tesis doctoral (defendida en junio de 1959): *El bien común. Su inconsistencia teórica*, dirigida por A. Millán Puelles. En ella prosigue la investigación de su tesina. Es una defensa del humanismo integral de J. Maritain y su personalismo comunitario. Se relaciona con X. Zubiri, J.L. López Aranguren, P. Laín Entralgo, J. Marías, etc.
1959-1961 Vive en Nazaret (Israel), con el sacerdote francés Paul Gauthier. Trabaja como carpintero de la construcción. Descubre, con Gauthier, al pobre como oprimido. Desde entonces el pobre será el principal paradigma hermenéutico de sus reflexión filosófica, histórica y teológica. Conocimientos del hebreo y del árabe.
1961 Se instala en Francia. Estudia Teología e Historia en La Sorbona. Trabajaba como bibliotecario, para costearse sus estudios.
1963 Viaja a Alemania. En Munich conoce a Johanna Peters, con quien se casará poco después. Tienen dos hijos: Enrique (1965) y Susana (1996). Estudia historia con Joseph Lortz, con quien comienza los estudios para el doctorado en historia de la Iglesia.
1964-1966 Viaja a estudiar al Archivo de Indias de Sevilla, con motivo de la realización de sus tesis doctoral.
1965 Licenciado en «Estudios de la Religión» en el Instituto Católico de París.
1967 Doctor en Historia. La tesis, dirigida por Robert Ricard se *titula Les Evêques hispano-americains, defenseurs et evangelisateurs de l' indien* (1504-1620) (publicada en 1970). La concluyó en el mes de julio de 1966. Publica *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*.
1967-1968 Consigue una beca para estudiar en México con Leopoldo Zea. Pero finalmente regresa a Argentina y acepta la invitación de la universidad Nacional Resistencia (Chaco) para ser profesor adjunto de antropología y de ética. Desde 1968 es profesor de Etica en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza).
1969 Publica *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas.*
1970 Primeras formulaciones de la filosofía de la liberación. Influjo de Hegel y Husserl, Heidegger y la fenomenología. Publica *Lecciones de ética ontológica.*
1971 Publica *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Se produce, leyendo la obra *Totalité et infini*, de Emmanuel Levinas, su «despertar del sueño ontológico».
1972 Publica La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar. También *Caminos de liberación latinoamericana I* (después verán la luz varios volúmenes más, con un total de 4).
1973 Comienza la publicación de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (con un total de 5 vol). La noche del 2-3 de octubre Dussel y su familia son objeto de un atentado con bomba, por parte de la extrema derecha (miembros del sindicato metalúrgico a través del denominado «Comando Ruci»), que destruyó la mitad de su casa



Con Raúl Fornet-Betancourt y Mariano Moreno Villa

en Mendoza. Le acusan de «marxista» y de «corruptor de la juventud». Se suceden las amenazas de muerte por escuadrones paramilitares.
1974 Publica *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América.*
1975 Publicación de *Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana* (con D.E. Guillot); *El humanismo helénico*. Purgas en la Universidad Nacional de Cuyo. En marzo Dussel será expulsado, junto con otros profesores. Uno de sus compañeros y una alumna son asesinados. El gobierno militar clausura *la Revista de Filosofía Latinoamericana*, fundada por Dussel, J.C. Scannone, O. Ardiles, y otros. Sus libros son censurados y guillotinados en las editoriales. El día 15 de agosto partirá al exilio en México.
1975 Profesor titular «C» en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México).
1976 Profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en posgrado de Estudios Latinoamericanos y en Ética en el Colegio de Filosofía. Comienza una lenta y meticulosa lectura sistemática de las obras de Karl Marx.
1977 Ve la luz su obra Filosofía de la Liberación, escrita de memoria, sin bibliografía. Sus libros y ficheros quedaron en Argentina.
1978 Publicación de Filosofía de la Poiésis (2a ed. 1984). También *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*.
1981 Recibe el Doctorado *Honoris Causa* en Teología, por la Universidad de Friburgo de Suiza.
1983 Publicación de *Historia General de la Iglesia en América Latina. 1/1. Introducción.*
1985 La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse».
1986 Publica *Ética comunitaria*.
1988 Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63.
1989 Comienza el debate con la «ética del discurso» (Apel) y de teoría de la «acción comunicativa» (Habermas).
1990 El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Miembro de carrera del Sistema Nacional de Investigadores (SEP-CONACYT), México.
1991 Diálogos con P. Ricoeur, R. Rorty, Ch. Taylor, G. Vattimo, etc.
1992 Publicación de *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (con. K.O. Apel y R. Fornet-Betancourt). También: *El encubrimiento de otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.
1993 Publica *La metáforas teológicas de Marx.*
1995 Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur.

Dussel es miembro de los siguientes organismos y revistas:

Fundador y Presidente durante varios años de CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica). Miembro fundador y coordinador de la Ecumenical Association of Third World Theologians (AETWOT), y del Comité Ejecutivo de la International Association of the Mission Studies (IAMS). Fundador y Coordinador General de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), organismo miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP, Friburgo). Miembro fundador de la Revista de Filosofía Latinoamericana (Buenos Aires). Pertenece asimismo al Comité de Redacción de varias revistas, como *Cristianismo y Sociedad*, (México), *Liberaçâo-Liberación* (CEFIL, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil); también colabora en la Revista Internacional *Concilium*. Ha colaborado con el llamado Equipo SELADOC (Servicio Latinoamericano de Documentación).

La actividad intelectual de Dussel prosigue en la actualidad con un frenético ritmo. Ha impartido cursos de más de un mes de duración en los siguientes lugares, entre otros:

1967 Instituto de Pastoral Latinoamericano (Quito, Ecuador).
1971 Universidad Católica de Lovaina (Bélgica).
1973 Mexican Cultural Center (San Antonio, TX, USA), desde esa fecha en varias ocasiones.
1981 Universidad de Freiburg (Suiza)
1981 Loyola University (Saint Louis, MS, USA).
1982 Universidad de Ginebra (Suiza).
1987 Notre Dame University en la cátedra John O'Brien (Indiana, USA), semestre de invierno.
1987 State University of California (Los Angeles, USA), primavera.
1989 Union Theological Seminary (Nueva York, USA), semestre de invierno.
1991 Vanderbilt University (Tennessee), profesor invitado para el semestre de invierno.
1992 Johann Wolfgang Goethe, Universität de Frankfurt, octubre-diciembre.
1994 Loyola University. Chicago.

Ha pronunciado centenares de conferencias sobre filosofía, teología e historia en más de 20 centros universitarios de EEUU, así como en la práctica totalidad de los países latinoamericanos, en más de una docena de naciones europeas, y también en diversos estados de África y Asia.

BIBLIOGRAFÍA DE Y SOBRE ENRIQUE DUSSEL

Mariano Moreno Villa

El campo de trabajo de las investigaciones de Enrique Dussel no se restringe al campo de la filosofía, sino que abarca también a la historia y a la teología. Muy a menudo en sus obras de estas últimas disciplinas encontramos referencias filosóficas explícitas, por lo que es conveniente conocer sus principales publicaciones, en las tres disciplinas a las que ha dedicado su actividad intelectual.

I. LIBROS DE ENRIQUE DUSSEL

I.1. *Filosofía*

La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles, Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios, Resistencia-Chaco, 1967. Es una síntesis de su memoria de licenciatura en filosofía.

El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Eudeba, Buenos Aires, 1969.

Para una des-trucción de la historia de la ética, Ser y Tiempo (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo), Mendoza, 1972.

La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.

América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano, Ediciones Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.

Para una ética de la liberación latinoamericana, vol. I-II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. Reeditado como *Filosofía ética latinoamericana*, t. I*: Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977. La tercera edición recibió el título de *Filosofía ética de la liberación*, t. I: Presupuestos para una filosofía de la liberación, La Aurora, Buenos Aires, 1987. Edición portuguesa en Ed. Loyola- UNIMEP, sao Paulo -Piracicaba, 1982.

Para una ética de la liberación latinoamericana, t. II: *Eticidad y moralidad*, Siglo XXI, Buenos Aires 1973; reeditada *como Filosofía ética latinoamericana,* t. II: *Accesos hacia una Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977. La tercera edición apareció como *Filosofía ética de la Liberación*, t. II: *Accesos hacia una Filosofía de la Liberación*, Ediciones Megápolis -La Aurora, Buenos Aires, 1987. Traducción portuguesa en Ed. Loyola -UNIMEP, Silo Paulo -Piracicaba, 1982.

El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974. Edición portuguesa en Ed. Loyola, São Paulo, 1986. Publicado también por la Universidad de Guadalajara (México), 1991.

Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana, en E. Dussel y D.E. Guillot*, Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1975.

El humanismo helénico, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

Filosofía ética latinoamericana III: De la erótica a la pedagógica, Edicol, México, 1977. Reeditado *como Filosofía ética de la liberación III: Niveles concretos de la ética latinoamericana*, Ediciones Megápolis -La Aurora, Buenos Aires, 1988. Reedición parcial*: La pedagógica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980; [2]1987. Otra redición parcial como Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico, Nueva América, Bogotá, 1980; [2]1983; [3]1987. Edición portuguesa en Ed. Loyola -UNIMEP , São Paulo -Piracicaba, 1982.

Religión, EDICOL, México, 1977.

Filosofía de la liberación, EDICOL, México, 1977. La segunda edición, aumentada y corregida, con el mismo título, se publicó en la Universidad Santo Tomás (USTA), Bogotá, 1980. Reedición actualizada con idéntico título en Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1985. Otra edición, nuevamente actualizada, en Instituto Teológico de Murcia, Murcia, 1995. En portugués en Ed. Loyola -UNIMEP, São Paulo -Piracicaba, 1982. En inglés en Orbis Books, Nueva York, 1985; [2]1990. Edición alemana en Argument, Hamburgo, 1989. La tercera edición, revisada y ampliada, publicada en Ediciones Aurora, Buenos Aires, 1985. Un extracto de esta obra, de 25 pp. fue publicado por Ediciones Populares 21, UNAM, México, 1968.

Filosofía de la poiésis, UNAM, México, 1978; [2]1983. Una edición aumentada, con dos trabajos más y un epílogo, fue publicada con el título *Filosofía de la producción,* Nueva América, Bogotá, 1984.

Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, Extemporáneros, México, 1977. Reedición con el título *Introducción a la filosofía de la liberación*, con un ensayo preliminar, biografía y bibliografía de Enrique Dussel, a cargo de Germán Marquínez Argote (pp. 5-51), Ed. Nueva América, Bogotá, 1979; [2]1983; [3]1988; [4]1991. A partir de la tercera edición tiene ya el título original de 1977.

Filosofía ética latinoamericana IV: Política latinoamericana. Antropológica III, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1979. Traducción portuguesa en Loyola-UNIMEP, São Paulo -Piracicaba, 1982.

Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana (Antifetichismo metafísico), Universidad

Santo Tomás, Bogotá, 1979. En portugués en Ed. Loyola- UNIMEP, Sâo Paulo -Piracicava, 1982.
La pedagógica latinoamericana, Nueva América, Bogotá, 1980; [2]1987.
Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico, Nueva América, Bogotá, 1980; [2]1983; [3]1987;[4]1990.
Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Nueva América, Bogotá, 1983.
Filosofía de la producción, Nueva América, Bogotá, 1984.
La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse», Siglo XXI, México, 1985; [2]1991.
Ética comunitaria, Paulinas, Madrid -Buenos Aires, 1986. Publicado en alemán en Patmos, Düsseldorf, 1987; trad. portuguesa: Ed. Vozes, Petrópolis, 1986; [2]1987; en inglés: Orbis Books, Nueva York, 1988. También publicado en el Reino Unido, en Burns & Oates, Londres, 1988. Trad. italiana: Cittadella Editrice, Asís, 1988. En francés: Les Éditions du Cerf, París, 1991.
Ética de Liberación, ISEDET-Foco Press, Buenos Aires, 1987.
Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los "Manuscritos del 61-63», Siglo XXI / UNAM-I, México.
El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital», Siglo XXI, México.
Die «Lebensgemeinschaft» und die "Interpellation des Armen». Die Praxis der Befreiung, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990. Coautor con Karl o. Apel. Su trabajo se titula*: Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: Philosophie der Befreiung: Begründunger von Ethik in Deutschland und Lateinamerika*, pp. 64-88.
Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación, Siglo XXI, México, 1992. Coautor con K.-O. Apel y R. Fornet-Betancourt*.*
1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad, Ed. Nueva Utopía, Madrid, 1992; versión gallega en Monografías Encrucillada, Pontevedra, 1992; también editado en Ed. Anthropos, Bogotá, 1992. En francés: Editions Ouvrières, París, 1992. Edición alemana en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993. En italiano en Piccola Editrice, Brescia, 1993; edición inglesa en Grossroad/Continuum, Nueva York, 1994. También publicado en México con el título *El encubrimiento del Indio*: 1492, Cambio XXI, 1994; también en Ecuador, en la editorial Abia Yala, Quito, 1994.
Las metáforas teológicas de Marx, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993.
(Comp.*), Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI -Iztapalapa, México, 1994.
Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación, Ed. Nueva América, Bogotá, 1994.
Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur, de próxima publicación en Anthropos Editorial, Barcelona.

1.2. *Historia*

El protestantismo en América Latina, tomo II, en colaboración con Prudencio Damboriena y otros. Oficina Internacional de Investigaciones Sociales -FERES (Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas, con sede en Friburgo, Suiza), Madrid, 1963, pp. 17-40. También editado por la Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, Bogotá, 1963.
Hipótesis para el estudio de América latina en la historia mundial, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1967. Edición Rotaprint. Publicado un resumen como artículo en Esprit (París), n.° 7-8 (1965), pp. 53-65. Reeditado en Social Compass (Lovaina), XIV-5-6 (1967), pp. 343-364; también publicado en Explosives Latein-Amerika, Theo Tschuv, Berlín, 1969, pp. 23-33.
Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina, Estela, Barcelona, 1967. La segunda edición, ampliada, publicada como *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972*), Nova Terra, Barcelona, 1972; 31974. La cuarta, publicada por la Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1978. La quinta, actualizada, en Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid-México, 1983; de nuevo publicada, en 1992, puesta al día en la misma editorial). Nuevamente publicado en Bogotá, 1986. Una segunda edición aumentada con el *título América latina en la historia de la salvación (1492-1971*), Nova Terra, Barcelona 1972. Publicado en inglés *como A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation*, William B. Eerdmans, Gran Rapids, 1981. Edición alemana: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Matthias-Gruenewald-Verlag, Mainz, 1988. En italiano; Storia della Chiese in America Latina (1492-1992), Editrice Queriniana, Brescia, 1992. Es la obra «fundadora» de la historiografía de la latinoamericana desde la clave hermenéutica de la liberación del pobre.
Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia, edición mimeografiada, Didajé, Buenos Aires, 1968. También publicado en Ediciones de la Facultad de Teología de la PUCA, Buenos Aires, 1968.
El catolicismo popular en Argentina, t. 4: *Antropológico*, Bonum, Buenos Aires, 1969, pp. 193-242. En colaboración con Ciro R. Lafon.
El catolicismo popular en Argentina, t. 5: Histórico, Bonum, Buenos Aires, 1970. En coautoría con María a Mercedes Esandi.
Hacia una historia del catolicismo popular en la Argentina, Bonum, Buenos Aires, 1970.
Les évêques hispano-américains defenseurs de l'indien (1504-1620), Steierner Verlag, Weisbaden, 1970. Se trata de su tesis doctoral en historia, en francés. Publicado en castellano, en edición rotaprint como *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca, tomos I-IX, 1969-1971. Edición ampliada y puesta al día en ClDOC: El episcopado hispano-americano en su

primer siglo, I-IX, Cuernavaca, 1969-1971. Publicada también, en una edición parcial, con el título *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, Centro de Reflexión Teológica (CRT), México, 1979.
História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretaçao a partir do povo. Primeira época, Editora Vozes Ltda., Petrópolis, 1977. Obra a cargo de la CEHILA («Comissao de História da Igreja na América Latina»: presidente E. Dussel). En ella interviene con otros miembros de CEHILA.
Hipótesis mínimas para leer la coyuntura de la Iglesia latinoamericana (1968-1979), Centro de Documentación Secretariado Latinoamericano, s/l, 1978. *Edición corregida y aumentada publicada como De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1969-1979)*, EDICOL, México, 1979. También publicado en EDUCA, San José de Costa Rica, 1979. Traducción portuguesa en Ed. Loyola, Sâo Paulo, 1981; tomo II: *De Sucre á crise relativa do neofascismo (1973-1977),* Loyola, Sâo Paulo, 1982, pp. 231-498; tomo III: Em torno de Puebla (1977-1979), Loyola, Sâo Paulo, 1983, pp. 499-704.
En torno a Puebla, Diana, México, 1979.
A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation (1492-1979), Eerdmans, Gran Rapids, 1981; tradución alemana en Gruenewald Verlag, Mainz, 1986. En castellano publicada como *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1983),* Apéndice Misioneros, Madrid-México, 1983; también editado en Mundo Negro -Esquila Misional, México, 1983. En 1992 ha sido puesta al día en Editorial Mundo Negro, Madrid.
Historia General de la Iglesia en América Latina, I/1. Introducción, Sígueme, Salamanca, 1983.
Hipótesis para una historia de la teología en América Latina, Indo-American Press Service, Bogotá, 1986. Colección «lglesia Nueva», n.° 71. Tradución alemana en Exodus Verlag, Friburgo/Brig, 1989. También editado, en forma de «Apéndice» en CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1977, pp. 271-319.
Los últimos 50 años (1930-1985) en la Historia de la Iglesia en América latina, Indo-American Press Service, Bogotá, 1986. Traducción al portugués en Ed. Paulinas, Sâo Paulo. 1989.
Profetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerica, Friburgo de Suiza, 1989.

1.3. Teología

América Latina y conciencia cristiana, Don Bosco (Cuadernos IPLA, n.° 8), Quito, 1970. Fue publicada una edición parcial francesa en la revista *Esprit* (París), 7-8 (1965), pp. 2-20.
Caminos de liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano, Latinoamericana, Buenos Aires, 1972; ^{2}1973; ^{3}1975. Traducción portuguesa: Paulinas, Sâo Paulo, 1985. Traducción inglesa en Orbis Books, Maryknoll (Nueva York), 1976. Traducida al francés en Les Éditions ouvrières (Editions Économie et Humanisme), París, 1974. También publicada como *Interpretación histórica de nuestro continente latinoamericano. Seis Conferencias*, Buenos Aires, 1972. (Una edición aumentada de esta obra *será Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1978.)
Caminos de liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética, Latinoamericana, Buenos Aires, 1974. También en versión ingresa en Orbis Books, Maryknoll, NY, 1978. En portugués en Paulinas, Sâo Paulo, 1985.
Desintegración de la cristiandad colonial y liberación, Sígueme, Salamanca, 1978.
Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Exodus Verlag, Friburgo (Suiza), 1985.
Caminhos de libertaçao latino-american, t. III: *Interpretaçao ético-teológica*, Paulinas, Sâo Paulo, 1985.
Caminhos de libertaçao latino-americana, t. IV*: Reflexôes para urna Teologia da libertaçao*, Paulinas, Sâo Paulo.

II. ARTICULOS, ENTREVISTAS, COLABORACIONES*

En torno a la obra de Teilhard de Chardin, en *Stromala* (Buenos Aires), XIX (1963),391-400.
Situación problemática de la antropología filosófica, en Nordeste (Resistencia), 7 (1965), pp. 101-130.
La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica, en *Sapientia*. *Órgano de la Facultad de Filosofía* (La Plata, Buenos Aires), año XXII, n.° 83 (1967), pp. 101-126.
Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional, en C*uyo* (Mendoza), IV (1968), pp. 7-40.
La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al Del Alma, en *Cuadernos de Filosofia* (Buenos Aires), año IX, n.° 11 (1969), pp. 81-89.
De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración, en Concilium (Madrid), n.° 47 (1969), pp. 91-114.
Algunos aspectos de la Antropología cristiana hasta fines del siglo XIV, en *Eidos* (Córdoba), n.° 2(1970), pp. 16-46.
Para una de-strucción de la historia de la ética, en *Universidad* (Santa Fe, Argentina), n.° 80 (1970), 163-328.
Para una fundamentación analéctica de la Liberación latinoamericana, en *Stromata* (Buenos Aires), n.° 27, 1/2 (1971), pp. 53-89.
Metafísica del sujeto y liberación. Publicada en VV.AA. *Temas de filosofia contemporánea*, Ed. Sudamericana de Libros, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32.

* Dussel ha publicado más de 250 artículos, prólogos, colaboraciones en libros, etc. Aquí sólo hacemos una selección de los que estimamos más relevantes y centrados en temas filosóficos.

La doctrina del fin en Max Scheler. Hacia una superación de la ética de los valores, en *Philosophia. Revista del Instituto de Filosofía* (Mendoza), n.° 37 (1971), pp. 51-74.

Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana, en *Stromata* (Buenos Aires), año XXVIII, n.° 1/2 (1972), pp. 53-89.

Marx l'ateísmo e l'America latina, en *Il Regno. Attualità* (Bologna, Centro Editoriale Dehoniano), año XIX (1974), pp. 317-321.

El «otro» y el prójimo, en *Revista Bíblica* (Buenos Aires), 34, pp. 145-154.

Hacia una ontología de la femineidad, en VV.AA., *Opresión y marginalidad de la mujer,* Humanitas, Buenos Aires, 1972, pp. 190-192.

El método analéctico y la filosofía latinoamericana, en *Latinoamérica. Anuario* (México), 6 (1973), 107-131. y en *Mundo Nuevo* (Buenos Aires), 3 (1975), 116-135.

Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel, en *Latinoamérica* (Río Cuarto, Córdoba), año II, n.° 5/6 (1974), pp. 31-48. y en *Logos* (México), 15 (1977), pp. 79-102.

Hacia una metodología de la liberación femenina latinoamericana, en *CIDAL* (Panamá), n.° 1 (1974), pp. 23-32.

Una 1iberazione nos importada. Intervista a E.D. su1la teologia della liberazione, en *Il Regno* (Bolonia), n.° 16 (1974), pp. 378-381.

La divinización del imperio o de «la filosofía de la religión» de Hegel, en Nuevo Mundo (Caracas), n.° 9-10 (1975), pp. 81-101.

Elementos para una filosofía política latinoamericana, en *Revista de Filosofía Latinoamericana. Liberación y cultura* (Padua, Buenos Aires), tomo I, n.° 1, pp. 60-80.

La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica, *en Revista de Filosofía Latinoamericana* (Padua, Buenos Aires), tomo I, n.° 2 (1975), pp. 217-222. Editado también en *Tareas* (Panamá), n.° 33 (1975), pp. 47-53. Así como *en Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), III (1976), pp.361-365.

La erótica latinoamericana, *en Revista de la Universidad Católica* (Buenos Aires), n.° 9 (1975), pp. 63-87.

Acceso ético al Absoluto. El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios, en Christus (México), 484 (1976), pp. 40-57.

Filosofía y liberación latinoamericana, en *Latinoamérica* (México), n.° 10 (1977), pp. 83-91.

Fetichización ontológica del sistema, en *Logos* (México), n.° 15 (1977), pp. 79-102.

Filosofía de la liberación y revolución en América Latina, en *Cuadernos de Filosofía latinoamericana* (USTA-Bogotá) 14 (1983), 7-23.

Urge replantear la teoría de la religión, en *Theologica Xaveriana* (Bogotá), n.° 50 (1979), pp. 55-57. Se trata de una entrevista.

Historia y praxis (Ortodoxia y objetividad), en *Teoría* (México), 2 (1987), pp. 301-316. En francés *en A la recherche su sens/ln Search of Meaning. Revue de l'Université d'Ottawa* (Ottawa), 55 (octubre-diciembre 1985), pp. 147-161.

Puebla: Relaciones entre ética cristiana y economía, en *Concilium* (Madrid), n.° 160 (1980), 576-588.

Eticidad de la existencia y moralidad de la praxis latinoamericana, en VV.AA. *Temas de Ética Latinoamericana*, El Búho, Bogotá, pp. 101-122.

¿Puede legitimarse «una» ética ante la «pluralidad» histórica de las morales?, en *Concilium* (Madrid), 170 (1981), 515-525. y en *Revista de Historia de las Ideas* (Quito), 4,2. época (1983), pp. 225-236.

Derechos básicos, capitalismo y liberación, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá), 10 (1982), pp. 14-21.

Sobre la juventud de Marx (1835-1844). A propósito de una traducción reciente, en *Dialéctica* (Puebla), 12 (1982), pp. 219-239.

El fetichismo en los escritos de juventud de Marx. Es un artículo publicado en el diario *Uno más Uno* (México) (junio 1982).

Marx ¿ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849), en *Los Universitarios* (México), 205 (1982), pp. 25-31. Reed. en Reflexâo (Campinas), 29 (1984), pp. 11-30. y en VV.AA., *Marxistas y cristianos*, Colección Extensión Universitaria 3, UAP, México, 1985, pp. 179-212.

Penseé analectique et philosophie de la libération, en J.L. Marion, et al., *Analogie et dialectique: essais de Théologie jlmdamentale*, Labor et Fides, Ginebra, 1982, 93-120.

Ética de la liberación, en *Iglesia Viva* (Valencia), 102 (1982),591-599.

Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales, en *Concilium* 192 (1984), pp. 249-262.

Del descubrimiento al desencubrlmiento (Hacia un desagravio histórico), en *El Día* (Semanario) (México) (9 diciembre 1984), pp. 4-7. Publicado también *en Le Monde Diplomatique en Español* (México), 7, n.° 76 (abril 1985), pp. 28-29 (aquí el subtítulo es «El camino hacia un desagravio histórico»). También en *Concordia* (Aachen), 10 (1986), pp. 109-116; en portugués en Reflexâo (Campinas), 34 (1986), pp. 5-15, así como en VV .AA., *Queimada e Semeadura. Da conquista espiritual ao desecobrimento de uma nova evangelizaçâo*, Vozes, Petrópolis, 1988, pp. 109-118. En italiano en *Emergenze* (Roma), 2-3 (1988), pp. 24-29. Asimismo en M Benedetti, et al., *Nuestra América contra el V Centenario. Emancipación e Identidad de América Latina*, Ed. GEBARA, México, ^{2}1989, pp. 73-88, etc.

La tecnología en el pensamiento de Marx, en *Dialéctica* (Puebla), 14-15 (dic. 1983 -mar. 1984), pp. 31-49 (publicación parcial). También en la obra de K. Marx, *Cuaderno Tecnológico-Histórico* (Extractos de la lectura del Cuaderno XVII, B 56, Londres, 1851), UAP, Puebla, 1985, pp. 9-78.

¿Existen «Dos Morales» en Argentina?, en *Cristianismo y Sociedad* (México), n.° 83 (1985), 87-90. También en *Iglesias* (México), 14 (febrero 1985), pp. 14-15. y en *Alternativa Latinoamericana* (Mendoza), 2-3 (1985), pp. 72-73. También publicado con el *título La obediencia debida* en El Periodista (Buenos Aires), 112 (31 octubre -6 noviembre, 1984), p. 10.

La exterioridad en el discurso crítico de Marx, en *Re-*

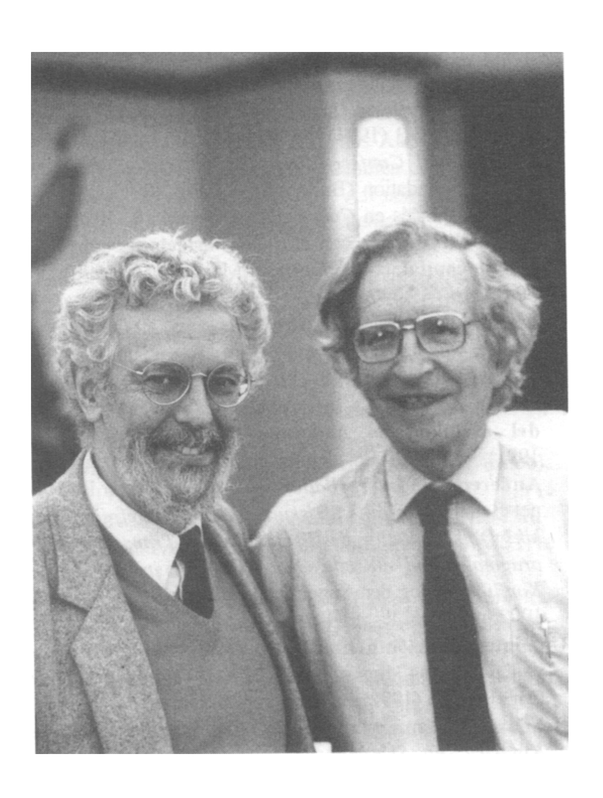
flexâo (Campinas), 33 (1985), pp. 24-31; también publicado en la revista *El Buscón* (México), en 1985.
Semejanzas de estructuras en la Lógica de Hegel y en El Capital de Marx, en Reflexâo (Campinas), 32 (mayo-agosto 1985), pp. 12-23. Reed. en *lnvestigación Humanística* (México), II, 3 (1987), pp. 27-42.
El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general marxista de la religión, en *Cristianismo y Sociedad* (México), 85 (1985), 7-59. La primera parte del artículo se publicó en francés como *Le théme de la religion dans l'ouvre de Marx,* en Social *Compass* (Lovaina), 2-3 (1988), pp. 175-196.
The Need for Creative, Historical, Concrete, Committed, Assystematic, Prophetic, Anguished Thought, en *Voice from the Third World* (Colombo), 4, vol. Vl11 (1985), pp. 116-121.
Cultura nacional, popular, revolucionaria, en *Casa de las Américas* (La Habana) XXVI, 155-156 (marzo-junio 1986), pp. 68-73.
Reportaje a Enrique Dussel. Los pobres son sujetos de la historia, en *Tiempo Latinoamericano* (Córdoba, Argentina), IV, 27 (octubre 1986), pp. 8-9.
Los Manuscritos del 61-63 y la Filosofía de la Liberación, Concordia (Aachen), 11 (1987), pp. 85-100.
Teoría de la dependencia: nuevos planteamientos, en *Le Monde Diplomatique en Español* (México), 95 (dic. 1986- ene. 1987), p. IV. También como*: El «concepto» de dependencia*, en Ensayos (México, UAM-Iztapalapa), Cuaderno 24, 56 pp.
Retos actuales a la Filosofía de la Liberación, *en Lateinamerika* (Rostock), 1 (1987), pp. 11-25. Reeditado como *Retos actuales a la Filosofía de la Liberación en América Latina*, en Libertaçâo/Liberación (Porto Alegre), 1 (1989), pp. 9-29.
Una década argentina (1966-1976) y el origen de la «Filosofía de la Liberación» en Reflexâo (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50c
La dignidad del Otro en la ética de la liberación, en VV .AA., *De dignitate hominis: mélanges offerts à Car. los-Josephat Pinto de Oliveira*, Univer. Verlag, Friburgo, 1987, pp. 279-286.
Na América Latina, temos que pensar América Latina, en Mundo Joven (Porto Alegre), 194 (1987), pp. 11-12. Se trata de una entrevista.
Enrique Dussel: «es hora de la segunda emancipación de Latinoamérica» en *Solidaridad* (Bogotá), 87 (1987), pp. 30-33. Entrevista.
La filosofía de Enrique Dussel y la conquista de América, en *Iglesias* (México), 59 (1988), pp. 29-34.
El «Manuscrito I» inédito del libro II (1864-1865) (Folios 1 al 150; 137, 1-381, 30; desde fines de 1864 hasta mediados de 1865), en Signos. Anuario de Humanidades (México) (1990), pp. 31-46.
Enrique Dussel. Philosophie der Befreiung, en R. Fornet-Betancourt (ed.), G. *Gutiérrez.Positionen Lateinamerikas*, Argument, Frankfurt, 1989, pp. 43-59. Se trata de una entrevista.
Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los «Manuscritos del 61-63» en *Concordia* (Aachen), 15 (1989), pp. 99-100.
Conversazione con Enrique Dussel. RILEGGERE MARX DALL'AMERICA LATINA (*a cura di Vittorio BelIavite),* en *Marx Cento* 1 (Milán), 9 (1989), pp. 49-58.
Exterioridad del trabajo vivo: Marx contra Hegel, en *Metamorfosis* (Chihuahua, México), 18 (1990), pp. 68-94. También *como La exterioridad en el pensamiento de Marx*, en J.M. Aguirre y X. Insausti (eds.), *Pensamiento crítico, ética y absoluto. Homenaje a José Manzana*, Ed. Eset, Vitoria, 1990, pp. 11-18.
Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the «Concept» of Dependency, en *Latin American Perspectives*, 17,2 (1990), pp. 61-101.
Die «Lebensgemeinschaft» und die «Interpellation des Armen». Die praxis der Befreiung, en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika, Augustinus-Buchhandlung, Aachen*, 1990, pp. 69-96. En castellano como: *La introducción de la Transfonnación de la Filosofía de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación. (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana),* en K.O. Apel, E. Dussel, R. Fornet-Betancourt, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación,* Siglo XXI, México, 1992, pp. 45-104.
Filosofía de la Liberación: Desde la praxis de los oprimidos, en *Libertação/Liberación* (Campo Grande, Mato Grosso do Sul), año II, n.° 1 (1991), pp. 33-49. También publicado en F. Oliver Alcón, F. Martínez Fresneda (eds.), América: *Variaciones de futuro*, Instituto Teológico de Murcia I Universidad de Murcia, Murcia, 1992, pp. 394-451, así como en *CATHAGINENSIA* (Murcia), 13-14 (1992), pp. 394-451.
Las cuatro redacciones de El Capital (1857-1880), en Signos. *Anuario de Humanidades* (México, UAM-Iztapalapa), V, t. 3 (1991), pp. 211-240. En inglés en *First lnternational Conferencia of Social Critical Reviews*, Eszélet Foundation (Budapest), 1 (abril 1991), pp. 165-182. En francés en *Concordia* (Aachen), 19 (1991), pp. 65-75. Un resumen con el *título Variaciones sobre un mismo capital*, en La Jornada (México), 56 (1990), pp. 30-33.
Sobre la actualidad de Carlos Marx, en X. Gorostiaga, *et. al., Dando razón de nuestra esperanza*, Ed. Nicarao, Managua, 1991, pp. 108-111.
La razón del otro. La inter-apelación y la exterioridad del excluido, en *Anthropos* (Caracas) (enero-julio 1991), pp. 5-41. En alemán corno: *Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt, en R. Fornet-Betancourt (dir.), Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, Yerlag der Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1992, pp. 96-121.
Una interpretación náhuatl de la conquista. (De la «parusía» de los dioses hasta la «invasión», en Artes (México),25 (1992), 1.ª parte, pp. 3-15.
Del eurocentrismo a la invención y al descubrimiento de América, en *Semanal de la Jornada* (México) (24 mayo 1992), pp. 29-33.

«Ermeneutica e Liberacione». Dalla "Fenomenologie ermeneutica» ad una «Filosofia della liberazione», en O. Cantillo, D. Jervolino, *et al., Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del terzo-mondo*, Ed. Capone, Lecce, 1992, pp. 78-107. Publicada también en italiano y gallego.
Hacia un diálogo filosófico norte-sur, en *Anthropos* (Los Teques), 24 (1992), pp. 15-32.

III. TESIS REALIZADAS SOBRE EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL

Incluimos aquí tanto tesis de licenciatura (que en América Latina se realiza al final de cuatro cursos), de maestría (que es un estadio intermedio entre la licenciatura y el doctorado) y de doctorado. Ya sean exclusivas sobre el pensamiento de nuestro autor (así se señala) o en las cuales se haya examinado su pensamiento, tanto filosófico, histórico o teológico. Seguimos aquí un orden no alfabético, sino cronológico.

ORTEGA CAZENA VE, H.O., *La filosofía de la liberación*, Panamá, 1975. Licenciatura en «Filosofía y Ciencias Religiosas», en la Universidad Santa María la Antigua, Departamento de Humanidades, Escuela de Filosofía.
CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983. Tesis doctoral defendida en 1977, en Ecuador.



Con Noam Chomsky en Loyola University, 1994

DEL RÍO GALLEGOS, J.L., *¿Es posible una Filosofía de la Liberación?* Universidad Iberoamericana, Facultad de Filosofía, México, 1978. Licenciatura.
VALDÉS CASTELLANOS, L., *La filosofía, una actitud más que una acumulación de contenidos*, Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, México, 1978. Licenciatura
DÍAS CASALI, A.M., A *«Pedagógica» de Enrique Dussel: elementos para un estudio crítico*, Pontificia Universidad Católica, Sâo Pâulo (Brasil), 1979. Doctorado.
SUDAR, P., *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Publicado por la Facultad de Teología de la U.C.A. I Editora Patria Grande, Buenos Aires, 1981. Doctorado.
MUGUERZA ORMAZÁBAL, F., *La ética en la Filosofía de la Liberación latinoamericana según Enrique D. Dussel*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1982. Licenciatura.
ALEGRE, A.G., *From Exteriority to Liberation: Two moments in the Philosophical Foundations of Liberation Theology*, Ateneo de Manila University, Loyola Heights, Quezon City (Filipinas), 1983. Licenciatura.
SEGUNDO GOIZUETA, R., *Domination and Liberation: An Analysis of the Anadialectic Method of Enrique Dussel and its implications for International Theological Dialogue*, Marquette University, Milwaukee (Wisconsin, USA), 1984. Publicado como: *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and orth American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Altanta, 1988. Doctorado.
MOROS-RUANO, E., *The Philosophy of Liberation of Enrique D. Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?* , Vanderbilt University, Nashville (Tennessee), 1984. Doctorado.
JIMÉNEZ-ORTE, J., *Fondemensts Ethiques d'une Philosophie Latinoamericaine de la Libération: E. Dussel*, Université de Montréal, Montreal, 1985. Maestría.
PAZMIÑO, E.P., *Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Aspectos fundamentales del pensamiento de Enrique Dussel,* Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1985. Licenciatura.
ROJAS VARGAS, E., *Enrique Dussel. Teoría Crítica de la liberación del Hombre Latinoamericano. A poste filosófico a un pro-yecto dis-tinto de vida*, Departamento de Filosofía, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba (Bolivia), 1985. Licenciatura.
GARCÍA W ARD, I., *Comparison of two liberation thinkers: Enrique Dussel from Latin America and Michael Novak from the United States*, College of Liberal Artsand Sciences (Department of Philosophy), De Paul University, Chicago, 1985. Doctorado.
ZIMMERMANN, R., *América Latina -O nao ser. Urna filosófica a partir de Enrique Dussel* (1962-1976), Fundaçao Escola de Sociología e Política de Sâo Paulo. Publicado como *América Latina. O nao ser. Uma abordam filosófico a partir de E. Dussel*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1987, 1986. Maestría.
VIEGAS DAMÉ, P.R., *Algunas perspectivas antropo-filosóficas para América Latina en Enrique Dussel*, Universidad Católica de Pelotas, Centro de Ciencias

Humanas, Pelotas (Brasil), 1986. Desconozco el grado académico otorgado.
SCHRANER, I., *Ueberlegungen zum doppelten Aufgabenbereich der Wirtschaftsethik,* Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Katholische Theologie, Tubinga, 1986. Licenciatura.
AMES, J.L., *Liberdade e libertaçâo na Ética de Dussel (Análise dos aspectos centrais da ética dusseliana, fundamentada nos conceitos de liberdade e de libertaçâo, e a realizaçâo do projeto de libertador nos diversos níveis de concreçâo),* Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Istituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Porto Alegre, Brasil, 1987. Maestría. Publicada en CEFIL, Campo Grande (Mato Grosso do Sul), 1993.
PETER, A., *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespraech zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*, Theologischen Fakultaet Luzern, Luzern (Suiza), 1987; publicado como *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner om Vergleich*, Herder, Friburgo/Br., 1988. Doctorado.
SUTER-JAEGER, R., *Gemeischaflsethik und Katholische Soziallehre*, Theologischen Hochschule Chur, Chur (Alemania), 1988. Licenciatura.
MIRANDA REGINA, J.E., *Filosofia Latino-americana e Filosofia da Libertaçâo. A proposta de Enrique Dussel em relaçâo as posiçoes de Augusto Salazar Bondy e Leopoldo Zea*, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Porto Alegre (Brasil), 1988. Maestría.
RlBEIRO, M.L., *Rostro a Rostro. Urna introduçâo ao pensamente ético-teológico de Enrique Dussel*, Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro, Departamento de Teología, Río de Janeiro, 1988. Maestría.
GROLLI, D., *O projeto Alterativo das Comunidades Eclesiais de base. Urna Abordagem Filosófica a partir de Enrique Dussel*, PUC-RS, Porto Alegre, 1988. Ignoro el grado otorgado.
AGUDELO TABORDA, J., *Alteridad Latinoamericana de Dussel*, Pontificia Universita Lateranense, Roma, 1989. Doctorado.
SCHELKSHORN, H.J., *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevaz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel*, Universität Wien (Departamento de Teología), Viena, 1989. Publicado como *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosphie Enrique Dussels*, Herder & Co., Friburgo-Basel-Viena, 1992. Tesis doctoral en Teología.
OBER, Chr., *System, Lebenswelt und Exteriorität. Eine Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Alfons Auer, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Enrique Dussel,* Fach Theologische Ethick, Universität Tübingen, Tubinga, 1989. Licenciatura en Teología.
-, *Die ethische herausforderung der Pädagogik durch die Existenz des Anderen. Ueberlegung zum Verhältnis von Pädagogik un Ethik in Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Institut für Erziehungswissenschaften und am Philosophischen Seminar, Universität Tübingen, Tubinga, 1990. Licenciatura en Filosofía.
MORENO VILLA, M., *Filosofía de la Liberación y Personalismo. «Meta-física» desde el reverso del ser. A propósito de la Filosofía Ética de la Liberación de Enrique Dussel*, Universidad de Murcia, Murcia, 1993. Doctorado en Filosofía.
SCHELKSHORN, H., *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Facultad de Filosofía de Viena, Viena, 1994. Doctorado en Filosofía.

IV. ALGUNOS ENSAYOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL

Incorporamos aquí algunos trabajos que versan sobre el pensamiento del pensamiento de Dussel, tanto -principalmente- en referencia a su reflexión filosófica, como sobre sus escritos de historia y teología. El número de estos trabajos es inmenso. Sólo nos hacemos eco de unos cuantos títulos, los que consideramos más relevantes.

ANGELIS, A. de, *Uma interpretaçâo ética da filosofía da libertaçâo em Enrique Dussel*, en *Filosofia*. *Revista de Filosofía* (Curitiba), n.° 1 (1988), 37-46.
APEL, K.O., *Die Diskursethik vor der Herausforderung dei «Philosophie der Befreiung» Versuch einer Antwort an Enrique Dussel,* en R. Fornet-Betancourt (dir.), *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Verlag der Augustinus Buchhaulung, Aachen, 1992, pp. 16-54.
AMES, J.L., *Filosofía e militância. Análise da evoluçâo de sus relações no pensamento de Enrique Dussel,* en Libertaçâo/Liberación (Campo Grande, Mato Grosso), año II, n.° 1 (1991), pp. 25-32.
DEITOS, N.J., *Filosofía da Libertaçâo-Enrique Dussel,* en Primer Encuentro Nacional de Filosofar Latinoamericano, *Problemática Filosófica del Uruguay de hoy* (Montevideo, 9-10 de setiembre de 1989), Filosofar Latinoamericano, Montevideo, 1990, pp. 45-51.
DOURADO DEIRA, M., *Dussel, ¿un profeta da redención latinoamericana?* , en Encrucillada (Pontevedra), n.° 75 (1991), pp. 448/48-494/54.
GALEANO, A., *La crítica del pensamiento totalizador en Enrique Dussel. Para una liberación de la ideología totalizante en América Latina*, en *Franciscanum* (Bogotá), 30 (1988), 123-153.
GRAMCKO, O., E. *Dussel: hacia una metafísica de la Alteridad, Anthropos* (Los Teques, Venezuela), 2 (1981), 4-18.
-, *La antropología de la liberación en E. Dussel, Anthropos* (Los Teques-Venezuela), 2 (1982),29-47.
JUNGES, J.R., *Enrique Dussel: Ética comunitária*, en *Perspectiva Teológica*, 48 (1987), 246-249.
LÓPEZ VELASCO, S., Questionamentos «endógenes» à

la filosofía de E. Dussel, Veritas (Río Grande, Porto Alegre), 127 (1987), 391-396. También en las *Actas del Congreso Internacional extraordinario de Filosofía,* Córdoba (Argentina), 1987.
-, *Justiça: conceito e realizaçâo na Filosofía da Libertaçâo segundo Enrique Dussel*, en *Reflexôes sobre a Filosofia da Libertaçâo*, CEFIL, Porto Alegre, 1991, pp.75-101.
-, *Crítica da interpretaçâo dusseliana do conceito de «valor» em Marx na questâo da dependência latino-americana*, *en Reflexôes sobre a Filosofia da Libertaçâo*, pp. 125-159.
MARQUÍNEZ ARGOTE, O., *Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana*, en E. Dussel*, Introducción a la filosofía de la liberación,* Universidad Santo Tomás, Bogotá (2) 1983.
MARQUÍNEZ ARGOTE, O., RONDEROS TOBÓN, I. y SANZ ANDRADOS, 1.1., *Interpretación dusseliana del «Cogito» cartesiano como modelo de hermenéutica latinoamericana de historia de la filosofía moderna*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980, 151 pp. En concreto la original aportación de Marquínez Argote se titula *Interpretación del «Cogito» cartesiano como modelo de hermenéutica latinoamericana*, donde compara el pensamiento de Descartes sobre el *ego cogito* con el *ego conquiro* de Dussel; muestra que Descartes tenían conciencia de estar «descubriendo un *nuevo mundo.*
MILMAN, L., *Dussel e a filosofía da libertaçâo*, en *Jornal Zero Hora* (Porto Alegre) (12-06-1987), pp. 4-5.
MORENO VILLA, M., *La Filosofía de la Liberación latinoamericana «más allá» de la filosofía europea*, en VV.AA., *América: Variaciones de futuro*, Instituto Teológico de Murcia / Universidad de Murcia, 1992, pp.415-451.
MORKOVSKY, M., *Bergson and Dussel on Creating New Societies*, en VV.AA., *Philosophie and Culture. Actes du XVIIème Congrès Mondial de Philosophie*, Editions Montmorency, Montreal, 1988, vol. 2., pp. 568-573.
NOCETI, E., *Fundamentos y líneas principales de la ética de la liberación de Enrique Dussel, Salesianum* (Roma), 48 (1986),869-905.
-,*La relación erótica en la ética de E. Dussel, Anthropos* (Los Teques, Venezuela), 12 (1986), 21-42.
PÉREZ, L., *La filosofía de la liberación en Enrique Dussel. Algunas consideraciones*, *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (La Habana), 13 (1987), 121-130.
PETIAKSHEV A, N., *Ética de la liberación de Enrique Dussel, América Latina* (Moscú), 8 (1986), 32-39.
SACCOMANO, I., *Del vino y los odres. Destrucción y novedad en la crítica de Enrique Dussel*, en VV.AA., *Primer Congreso Internacional de Filosofía latino-americana. Ponencias*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1981,359-370.
SCHELKSHORN, H., *Discourse and Liberation. A critical approach of Discourse Ethics» and E. Dussel's «Ethics of liberation»,* en *Libertaçâo/Liberación* (Campo Grande), año II, n.° 1 (1991),97-114.
VÁZQUEZ MORO, U., *E. Dussel y J.C. Scannone*, en *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1982; tesis doctoral defendida en 1979, pp. 50-54.
VIJVER, E., *El Éxodo: ¿Un modelo para la ética social? Una crítica a la «Ética Comunitaria» de Enrique Dussel*, en *Cuadernos de Teología* (Buenos Aires), n.° 2 (1988), 177-207.

V. REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

Ofrecemos, finalmente, algunas obras bibliográficas, en donde pueden encontrarse tanto las principales obras de Enrique Dussel, como la de otros exponentes de la Filosofía de la Liberación y del pensamiento latinoamericano en general.

ADLER, G., *Revolutionäres Lateinamerika. Eine Dokumentation*, Paderbom, 1970.
BERNARD REDMOND, W ., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1972.
FORNET-BETANCOURT, R., *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*, Peter Lang Verlag, Prankfurt a.M / Berna / Nueva York, 1985.
-, Lateinamerika-Forschung au Deutschen Hochschulen. Eine bibliographische Annäherung, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990.
LÉRTORA MENDOZA, C., *Bibliografía filosófica argentina, 1990-1975*, PECIC, Buenos Aires, 1983.
MALLEY, P., *Libération: Mouvement-Analyses-Recherches-Théologies: Essai bibliographique*, Centre Lebret «Poi et Déve1oppement», París, 1974.
MORENO VILLA, M., *Bibliografía de Enrique Dussel, de la Filosofía de la Liberación y de la Teoría de la Dependencia*, de próxima publicación,* *circa* 160 pp.
MORKOVSKY, M.C*., Bibliographie pour l'éthique de la libération*, en *Concilium* (París), 192, 1984, pp. 165-170.
REDMOND, W.B., *Bibliography of the Philosophy in the Iberiam Colinies of America*, Nijhoff Verlag, La Haya, 1972.

* Aquí se encontrará la totalidad de los libros y artículos publicados por Enrique Dussel, así como los más importantes libros y artículos de la Filosofía de la Liberación y de la Teoría de la Dependencia.

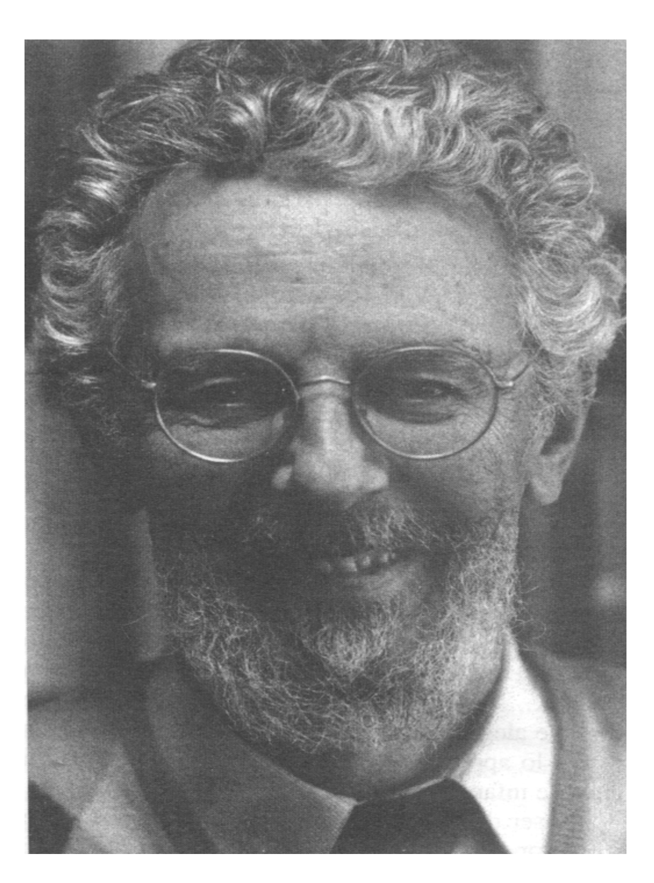
Enrique Dussel

AUTOPERCEPCIÓN INTELECTUAL
DE UN PROCESO HISTÓRICO

El propio E. Dussel recorre las etapas e ideas más importantes que han contribuido a la formulación de una Filosofía de la Liberación y a sus mediaciones categoriales. Cronología y bibliografía

EN BÚSQUEDA DEL SENTIDO (ORIGEN Y DESARROLLO DE UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN)

Enrique Dussel



Esta autobiografía es sólo reconstrucción como donación retrospectiva de sentido de la «obra», del «texto» del autor. Por lo tanto siempre es parcial, comprometida, ya que es la visión, en el recuerdo que se va recreando en el presente (y sobre todo en los proyectos actuales y futuros del presente), del sujeto sobre «su propia obra» (y no «como sujeto»). Por ello, se buscarán algunos elementos para la descripción autobiográfica que puedan dar razón de la elaboración racional de la obra (y del texto) del sujeto que se reconstruye en su autobiografía; obra (texto) que denominamos desde hace años Filosofía de la Liberación -tengo conciencia de haberla denominado así, en el claro oscuro de la conciencia y el inconsciente, entre 1969 a 1970, cuestión que otros compañeros componentes originarios del movimiento esclarecerán por su parte.

Dividiremos el continuo del devenir de mi subjetividad, como punto de referencia de un observador unilateral (ya que es «mi» visión de las cosas), en algunas fechas, que puedan englobar ciertos períodos (del contexto y biografía), discontinuidad que va encaminada ella misma a dar sentido a la obra (texto). Son límites en el tiempo y en el espacio, en la realización de ciertas prioridades, tareas, proyectos, obras, textos. Los «textos» son como los residuos, productos, «cosas» más o menos alienadas y alienantes, devenidas autónomos de mi subjetividad por

medio del trabajo cotidiano de su objetivación por escrito (gracias a la máquina de escribir hasta hace poco), de experiencias subjetivas inefables, incomunicables en su identidad última, en el misterio de la subjetividad ante ella misma, y en parte comunicadas a pesar de todo en innumerables acciones, pasiones, sufrimientos, entusiasmos y compromisos militantes, en los más diversos horizontes, en frecuentes conversaciones, discusiones, conferencias, cursos, que se conservan, y frecuentemente se borran de la memoria de mis coetáneos, contemporáneos, pero que fue y es lo mejor de mi «obra», praxis, comunidad de acción. Esos períodos espacio-temporales no son abstractos. Al cambiar el «lugar» cambia el contexto, y como la filosofía para mí es pensar una realidad concreta (aunque deba elevarse hasta sus últimos fundamentos o supuestos), al cambiar el lugar geográfico-político, histórico-social, cambia necesariamente la temática filosófica y se desarrolla (con continuidad) en alguno de sus posibles aspectos.

Debo arriesgarme a comenzar un texto más, pero ahora *sobre* los otros textos-obras filosóficos míos. En realidad es una tarea imposible, si se pretende alcanzar una «objetividad» transparente. Por el contrario, si en algo vale este texto es, estrictamente, porque es «subjetivo» -y como tal un testimonio proferido por ese testigo que soy yo mismo.

1. DE LOS PRIMEROS PASOS AL ESTUDIANTE DE FILOSOFÍA (1934-1957)

Nací en un pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo *Cien años de soledad*. Se llamaba La Paz (en la época colonial Colocorto), de la provincia de Mendoza en Argentina. Había sido un próspero pueblo por su producción de trigo en el siglo XVII, pero habiéndose secado el río Mendoza en nuestra región (las lagunas de Guanacache tenían en otra época abundantes pescados; mientras que en mi niñez mi padre cazaba sólo algunos patos en los restos de efímeros barriales) la zona se había transformado en una estepa desértica que dependía del agua que por porosos canales de tierra llegaba desde las lejanas montañas. Por ello, toda la producción era de riego. Las frescas aguas marrones arcillosas corrían por «acequias» y canales donde nos bañábamos y nadábamos a escondidas. Comíamos las turgentes uvas de las viñas, los duraznos todavía cálidos de los frutales, las frutillas (fresas) que escarbábamos de la tierra con las manos. Años felices de una infancia entre caballos, bodegas con olor a vino, campesinos tostados por el sol.

Mi padre, médico, que había estudiado en Córdoba desde 1920, dos años después de la «Reforma de Córdoba», el más importante movimiento estudiantil-político de América Latina, era un positivista, agnóstico, venerado por el pueblo. Era un médico a la antigua. A todas las horas del día y aun durante toda la noche llegaban sus enfermos. Recuerdo siempre como llegaba la gente para consultarlo en la noche, a la madrugada, no tenía hora para sí. Cuando terminaba el camino o la huella de tierra para el auto seguía a caballo; entraba en los ranchos más perdidos del desierto, los más pobres, aunque no pudieran pagarle nada; con sus manos dio a luz a todos los niños de la región durante quince años; fundó la clínica social del pueblo; en ella ejercía la cirugía; tenía un «ojo clínico» natural. Era un honor ser su hijo. Su familia, alemana, era gente de trabajo, seria, sencilla, con sentido social. Mi bisabuelo, Johannes Kaspar Dussel, originario de Schweinfurt an Main, socialista y luterano, había llegado a Buenos Aires en 1870, y fabricado con sus manos los muebles de la primera Casa del Pueblo de América, con el grupo *Vorwaerts* del Partido Socialista, en la Avenida de Mayo.

Mi madre, de familia italiana, era una militante católica con sentido social. Mi abuelo materno, Domingo Ambrosini, de una familia de la región de Génova y Trieste era un hábil comerciante. En mi pueblo, mi madre era la responsable de las obras de la iglesia, fundadora del club de tenis, presidenta de la asociación de las madres de la escuela; en todo estaba presente. Mujer activa, optimista, que sentía, de todas maneras, el haber dejado la gran capital (era originaria, como mi padre, de Buenos Aires, pianista, profesora de francés) para hundirse en un pueblito del desierto. De ella heredamos, los primeros tres hermanos, su espíritu de compromiso social, político, crítico.

La Paz era un pueblo pobre. Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo. Más, cuando la sequía, en el calor sofocante del verano, con el polvo que levantaba el viento, lo transformaba en un pueblo fantasma, como el de *Pedro Páramo*.

Soy entonces provinciano, de «tierra adentro» (en Brasil: «sertanejo»), de andar descalzo o a caballo; alguien que ama la tierra, el polvo, el agua de los canales, la sombra de los árboles, la gente, los campesinos... Nunca me he sentido extraño en mi pueblo; me alegro con él, lo observo, lo escucho, lo respeto... lo aprendí de mi padre, de mi madre en mis años de infancia.

Por ser de origen alemán, en 1940, en plena guerra europea, despidieron a mi padre del ferrocarril

inglés. donde era médico. Fue su posibilidad de especializarse. Partimos a Buenos Aires, la gran ciudad. Un choque inenarrable. Sin poder cavar la tierra, subir a los árboles, montar caballos. Todo era asfalto, baldosas, cemento. Odiábamos con mi hermano menor la ciudad; añorábamos el campo. Fue la escuela primaria. La revolución de 1943, que llevará a Perón al gobierno. Mi padre, liberal-conservador, estaba contra Perón. Perdieron las elecciones en 1945. El peronismo triunfó...

Retornamos a Mendoza, ahora a la capital (ciudad provinciana de unos trescientos mil habitantes, como una Albuquerque en Nuevo México en Estados Unidos, y muy semejante a las ciudades de Castilla por el clima). Años de profundas experiencias juveniles. La militancia en la Acción Católica, el andinismo (no el alpinismo) como formación del carácter (a los doce años ya había vencido el San Bernardo con más de 4.800 metros de altura, lo que me servirá en mi futura «experiencia europea» para atravesar en auto-stop toda Europa y el Medio Oriente). En plena adolescencia, a los quince años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro. Visitábamos hospitales de niños deficientes mentales; leímos, devorábamos las obras de san Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero integrado al compromiso social, gremial, político. Fui fundador, con otros compañeros, de la Federación Universitaria del Oeste (la FUO), presidente del Centro de Filosofía y Letras (CEFYL). Por huelgas que realizamos estuve preso con otros dirigentes de los movimientos estudiantiles contra Perón en 1954. Era una época de formación acelerada de una personalidad práctica, social, política, intelectual.

Entré en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, donde había hecho igualmente en una escuela técnica agrícola el bachillerato (1946-1951) y había asistido durante cinco años a la Escuela de Bellas Artes, hasta 1954 (porque pensaba antes ser artista, arquitecto, para lo que siempre he sentido gran inclinación, y mi hija Susanne Christine ha como llenado ese vacío en mi vida, realizando ahora su doctorado en arquitectura en Berlín). Escribir posteriormente una «filosofía de la producción» (una «estética de la liberación») no me era algo extraño.

Era un momento muy particular de la historia de la Facultad de Filosofía. Dominaba la «tercera escolástica» (fueron mis profesores en Mendoza, entre otros, Ángel González Álvarez y Antonio Millán Puelles de la Universidad de Madrid, además, de un Mauricio López, que morirá después de torturado por la represión militar en 1976, Arturo Roig y Guido Soaje Ramos, mi profesor de ética). Este último. católico de derecha (hasta el presente), tenía una espléndida formación filosófica. Nos exigía dominar el griego y latín, nos recomendaba estudiar el alemán (cursos enteros versaron sobre los fenomenólogos alemanes éticos; sobre Max Scheler, von Hildebrandt, etc.), aunque fundamentalmente Aristóteles y Tomás de Aquino. Durante cuatro años (desde el segundo de mi carrera) cursé ética con Soaje Ramos. Fue la vértebra de mis estudios; lo fue la ética y lo sigue siendo. Creo que conozco los clásicos, en sus lenguas, y en detalles bien precisos.

Como decía, leíamos Platón y Aristóteles en griego, Agustín o Tomás en latín, Descartes o Leibniz en francés, Scheler o Heidegger en alemán. Por mi parte, seguidor democrático de Jacques Maritain -contra el fascismo derechista de alguno de nuestros profesores-, conocí pronto a Emmanuel Mounier.

Junto a la fundación de la Democracia Cristiana (¡pecados de juventud!), la militancia católica, y la lucha gremial, los estudios apasionados llenaban todas las horas de mi vida juvenil. Un sentido de la pobreza subjetiva me hizo presentar mi candidatura en los terciarios franciscanos. Terminando mis estudios de filosofía (cinco años) en septiembre de 1957, y como había conseguido una beca para estudiar en Madrid, comenzaba una nueva etapa apasionante de mi vida. Tiempo después recibí una medalla de oro por el mejor promedio de mi promoción en Mendoza. Me extrañó, ya que con tantos compromisos políticos, gremiales y de otro tipo, había estudiado, es verdad, pero no había para nada intentado tener un «buen promedio».

La mentalidad «colonial» latinoamericana me exigía, me coaccionaba casi, a deber realizar la «experiencia europea». Era, de hecho, la primera generación de posguerra que podía hacer esto (algún compañero me había anticipado en dos años). Ninguno de mis maestros había ido a Europa a estudiar -no pudieron hacerlo durante la guerra y en la inmediata posguerra. No teníamos contactos por nuestros profesores ni con Francia ni Alemania. Estados Unidos estaba completamente fuera del horizonte del Cono Sur latinoamericano. Había entonces que comenzar por España.

2. DEL DOCTARADO EN LA COMPLUTENSE DE MADRID A LA EXPERIENCIA DE ISRAEL (1957-1961)

Salía del puerto de Buenos Aires en un barco de la compañía «C» (cuatro veces atravesaría el Atlántico por barco). Permanecí en la popa hasta altas horas de la noche. El barco se fue internando en el Río de la Plata. En el atardecer las luces de Buenos Aires se fueron alejando. Sabía que me ausentaba por mucho

tiempo. Mi beca era por un año. jNo sabía, sin embargo, que no regresaría sino diez años después! Como el barco en el que crucé el Atlántico, levanté ancla, y la mantendría en alto hasta que fuera necesario. Era alguien completamente libre que iba en búsqueda de su proyecto. Nada me ataba al pasado. El futuro era absolutamente incierto pero estaba decidido a discernirlo y construirlo con claridad.

Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife... todo un descubrimiento instantáneo y sorprendente de América Latina. El Brasil afroamericano, ¡una novedad absoluta! Después, Dakar en Senegal, el mundo bantú...; después la Casablanca musulmana en Marruecos, el mundo árabe oriental (que con los años habría de conocer y admirar desde Marraquesh a Egipto, la India... y hasta la isla de Mindanao en Filipinas). ¡Todo de pronto y en un viaje de veinticuatro días, con veinte personas en un solo camarote -porque era el pasaje más barato que pude comprar-! Toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían *sido absolutamente desconocidos.* Yo deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella había ya descubierto, *para siempre*, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte.

Barcelona, el puerto, el tren a Madrid, el Colegio Guadalupe donde vivían doscientos estudiantes de todos los países latinoamericanos. Ahora América Latina tenía rostros diversos, nombres, vidas, amistades. En Madrid descubrí a América Latina y se desarrolló una experiencia no sospechada con anticipación: no era europeo (y el español, aunque «de segunda» en esa época, sí lo era), sino latinoamericano.

La universidad madrileña, en tiempos de Franco, no era superior a la de Mendoza. Tomé las clases de López Aranguren como profesor de ética, los cursos esporádicos de Zubiri, Laín Entralgo o Julián Marías. Cumplí con los cinco cursos exigidos para el doctorado (notas máximas en todas ellas, sin dificultad). En junio había trabajado duro, aprendido poco. Había escrito una tesis para la reválida en Madrid: *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*.[1] Presenté otro trabajo para ganar un premio de investigación en el Colegio Guadalupe de Madrid: *El bien común en la Escuela Moderna Tomista o la Segunda Escolástica* del siglo XVI.[2] Para ello me trasladé a Salamanca.

Con cien dólares que me envió mi padre para ir a un campo de trabajo en Alemania, partí mochila en hombro en auto-stop hacia París (donde tenía una beca para estudiar francés en el Instituto Católico). En Montmartre cambié de rumbo. En vez de Alemania me iría a Israel, a buscar en el Oriente el origen de América Latina. Durmiendo en el suelo, pidiendo para comer, de París a Bruselas, de allí a Freiburg (donde caminé con Norberto Espinosa, compañero y filósofo mendocino que pudo seguir algún seminario de Heidegger, en las laderas del Schwarz Wald), al San Gotardo, Florencia, Bolonia, Roma, Nápoles. Con un pasaje de cuarenta y seis dólares en la borda de un barco turco, navegué de Nápoles a Beirut. Allí recuerdo la Plaza de los Mártires, el barrio de Babtuma en tiempos de la guerra sirio-libanesa. De Beirut a Damasco, en auto-stop, oyendo balas a corta distancia, y siendo transportado por camiones de guerra. De Damasco, de la enorme mezquita, de las murallas del Pablo de Tarso, a Ammán. De Ammán por el desierto (que a veces me hacía recordar mi La Paz de la infancia) a Jerusalén. Dos meses en la Jerusalén árabe. Por fin, Israel, de Jerusalén a Tel-Aviv, a Haifa, a Nazaret. Allí hice conocimiento de Paul Gauthier, un obrero y sacerdote francés. Me invitó a regresar cuando terminara mi doctorado en Madrid. Un mes de trabajo manual en el *shikún* (cooperativa) árabe. La violencia de la pobreza, del rudo trabajo manual, del calor del desierto. Experiencias fuertes, definitivas,profundas, místicas, carnales...

De retorno a España por Tel-Aviv, Marsella, Toulouse, Madrid, debí acelerar la tesis doctoral para retornar a Israel. La tesis que deseaba defender intentaba dar la razón a Jacques Maritain, el autor del *Humanismo integral*, y que nos había inspirado en las luchas universitarias del movimiento llamado «Humanista» en Argentina. Quería defender su posición en la controversia con Charles de Koninck, profesor de Laval (en Canadá) y tomista conservador. Luchaba contra corriente al exponer una filosofía política donde se proponía la democracia y la primacía de la persona en una sociedad corporativista como la España en época de Franco. Sin embargo se me respetó, y mi tesis sobre *La problemática del bien común*, desde los presocráticos hasta Kelsen, se abrió camino. Tres gruesos tomos,[3] presentados en abril de 1959. Decía en su primera página, como recuerdo de la experiencia de Israel:

> Bienaventurados los pobres...[4]

Sólo deseo recordar que la primacía del bien común, el de la sociedad, se jugaba para Maritain en el nivel de lo que él denominaba el «individuo». Por el contrario, la «persona» sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquella. En ese momento, sin embargo, proponía un «comunitarismo» (desde la primacía del bien común), un «pluralismo» (en cuanto a la distribución de los bienes producidos en común) y un «personalismo» (en cuanto a la realización concreta de cada persona particular). Era como un presagio o un comenzar a vislumbrar lo que con

posterioridad llamaría la «exterioridad» del Otro (la «persona») con respecto a la «totalidad» (el sistema social de los «individuos»).[5] Había echado un cierto fundamento a una filosofía política personalista, que sólo comenzaba a organizarse.[6]

Defendida la tesis (con López Aranguren, Millán Puelles, entre los cinco profesores del tribunal), marché de inmediato a Israel, de Barcelona a Haifa (cuatro veces crucé el Mediterráneo en barco, cuyas costas conocí palmo a palmo, en el sur de Europa y el norte de África). El imperio romano comenzó a hacérseme familiar, sus grandes piedras rectangulares de los caminos, de los templos, de las termas... en torno al Mediterráneo.

Los dos años de la experiencia israelita, carpintero de la construcción en Nazaret, pescador en el lago Tiberiades en el kibutz Ginosar, peregrino de toda Palestina (desde el monte Hebrón al norte hasta el kibutz En-geddi en el sur), estudiante de hebreo en el *Ulpán* (el curso de *Alef milím*) para el nuevo inmigrante (*olé jadash*), la vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier, abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado. Ahora no era sólo América Latina; ahora eran los «pobres» (obsesión de Paul Gauthier), los oprimidos, los miserables de mi continente lejano. Contándole la historia latinoamericana una de esas noches frescas en nuestra pobre barraca de la cooperativa de construcción hecha para trabajadores árabes que construían sus propias casas en Nazaret, me entusiasmé con un Pizarro que conquistaba el imperio inca con pocos hombres. Gauthier mirándome a los ojos me preguntó:

> ¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios?

Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: «¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!». Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la «experiencia originaria» que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura. Fueron años de exclusivo trabajo manual, diez horas por días, entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción. Yo mismo era miembro de la *lstadrutz* (Confederación de los trabajadores en Israel), *tavzán gimel* (carpintero de «tercera» categoría), entre árabes oprimidos en Israel. Recuerdo a Bulos, sus cafés que bebíamos en profundo compañerismo en su caverna por casa; de Musa, en su choza donde dormimos vestidos, comimos pescado asado en las rocas... Infinita pobreza, inmensa profundidad de la sabiduría de un pueblo explotado... pero milenario. El lugar, además, a hacía referencia a la *Achsenzeit* de Karl Jaspers, a los profetas de ese pueblo, a un tal Jesús de Nazaret, a e helenistas y romanos, a cristianos de Constantinopla, a las invasiones árabes, a las turcas, inglesas, israelitas... Tierra de muchas historias que se iban depositando en mi memoria... ¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana... ? No lo sé. Lo que se es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completmnente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre *desde abajo*. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva.

Por ello en el «retorno» a Europa, al observar las altas cruces sobre los templos en Grecia, todo me pareció extraño. La visita minuciosa de Atenas (la esplendorosa visión desde junto a la *Dike áptera*, en la Acrópolis, hacia el golfo de Salamina), del Acro-Corinto, de las ruinas de Delfos recordando a Sócrates, del Monte Athos de los monjes cuasimaniqueos, de la Tesalónica centenaria, de la Stágira de Aristóteles entre las hermosas montañas verdes de Macedonia... se me manifestaron ahora existencialmente como extraños. Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero, desde el Oriente, se había tornado extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «de-struir» el *mito* griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos. De esta experiencia casi violenta, con matices fuertes, profundos, surgen mis dos primeras obras (que escribire en Francia de 1961 a 1964).

El humanismo helénico, mi primer obra escrita en 1961 (que será publicada por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires en 1976, y que será sepultada hasta 1983 en las bodegas de la editorial, por la proscripción de mi nombre en editoriales y correo[7] por la dictadura militar de Videla), retomaba mucho del material de mi tesis sobre los griegos, pero intentaba definir claramente las contradicciones insuperables de la experiencia cotidiana (la *Lebenswelt* helénica) que se reflejaban en su filosofía: el monismo (el «uno»: *tò én*) del ser (*tò éinai*), se manifiesta antropológicamente en el dualismo óntico (*tò ón*) del cuerpo-alma, y en la aporía ético-política del intentar alcanzar la perfección en la contemplación (*bíos theoretikós*) de manera individualmente aislada y fuera de la realización totalitaria de la *pólis*. Ética

del escapismo contemplativo antipolítico y del desprecio del cuerpo (de la sexualidad, de la mujer). La filosofía latinoamericana no debía arrancar desde la experiencia existencial griega (aunque la filosofía como método hubiera sido una invención griega). Había que distinguir entre la filosofía *como método* (griega en su origen) y la filosofía *como tema* (el que se piense con dicho método: por ejemplo, el tema de la realidad vivida desde la experiencia de la cultura semita o de la latinoamericana). Necesitaba encontrar puntos de apoyo «fuera» de la Modernidad-europea, que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen, sin lo cual no era posible pensar filosófica y auténticamente desde América Latina. Era necesario partir de otra experiencia (*como tema*) que la griega.

En efecto, en *El humanismo semita* (escrito hasta 1964 en París, y publicado en la Editorial de la Universidad de Buenos Aires, en 1969), intentaba mostrar, en cambio, que la experiencia existencial de los pueblos semitas (desde los arcadios, babilónicos, fenicios, israelitas, cristianos o musulmanes) por partir desde más allá del ser, desde la Nada como Realidad creadora, permitía afirmar el monismo de carnalidad antropológica (la «carne», la *basar* hebrea, como la persona son «una», sin dualismo de cuerpo ni alma), de donde la ética supone como perfección la entrega ético-política del profeta en favor del pueblo hasta la muerte, para servir a los pobres, en justicia. Es una ética política de unidad antropológica, donde se afirma la corporalidad sexual, y por ello la mujer encuentra un lugar más adecuado. Martin Buber me ayudaba en aquel momento, entre otros. Todo partía del conocimiento de la lengua hebrea que había hablado en la vida cotidiana en mi estadía en Israel. Cuando debí examinarme en hebreo en París, hice mi examen con el Prof. Caselles hablando en hebreo; en una hora aprobé los tres cursos que debía cursar para obtener la licencia en estudios de la religión.

De retorno a Europa, entonces, de Grecia pasé a Yugoslavia, siguiendo el Danubio llegué de Belgrado a Viena, pasé a Alemania y me instalé en Francia, en París como punto de referencia. Comenzaba ahora la experiencia filosófica propiamente dicha

3. LA RECONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN EUROPA HASTA LOS PRIMEROS AÑOS DE RETORNO EN AMÉRICA LATINA (1961-1969)

En París era el tiempo de la guerra de liberación en Argelia. Mis compañeros de estudio tenían la experiencia de haber sido soldados en las colonias francesas de ultramar. No eran provincianos como las generaciones posteriores; tampoco lo era su filosofía (como provinciana será la filosofía francesa posterior). Había muerto hacía poco Merleau-Ponty. Vivía Sartre. Por mi parte seguía los cursos de Ricoeur en La Sorbonne. Vivía en *rue de I'Harpe 26*, sexto piso, una habitación de tres por cuatro con baño común a muchas otras habitaciones (entre las avenidas Saint Germain des Près y Saint Michel, en Saint Severin, en pleno Barrio Latino). Trabajé de bibliotecario universitario durante dos años -allí me enteré de cuanto libro había en Francia y Europa; un trabajo de «rata de biblioteca» sumamente útil para el proyecto que comenzaba a bosquejarse. Mis tres primeras obras (las dos nombradas y *El dualismo de la antropología de la cristiandad*, escrita hasta 1968, y publicada en 1974) hubieran sido imposible sin la impresionante bibliografía de la que disponía gracias a mi trabajo.

Mi primer descubrimiento fue la fenomenología, gracias a la lectura atenta de Merleau-Ponty , *de La fenomenología de la percepción*, y del Husserl traducido por Ricoeur al francés. Pero, al mismo tiempo, descubrí al personalismo-fenomenológico del mismo Ricoeur. Ahora eran *Historia y Verdad* y su obra de ese año 1961: *La simbólica del mal*.[8] Todo esto me permitió comenzar a cambiar mi horizonte categorial. Una transformación difícil, dura, exigente. El proyecto latinoamericano iba tomando forma. En ese momento, en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para «encontrarnos un lugar».

Mientras tanto, en 1963, obtuve una beca y me trasladé a Maguncia, al Instituto de Historia Europea. En Munich conocí a Johanna, mi esposa. Mi primer hijo nacerá después en París y en Maguncia mi hija. Aquí complementé mi formación con estudios de historia. Así surgió la idea de realizar un doctorado en historia en La Sorbonne -bajo la dirección de Joseph Lortz en Maguncia y de Robert Ricard en París. Comencé a practicar, no sólo la filosofía (y la ciencia de la religión que venía cursando en el Instituto Católico, y cuya licencia en ocho semestres finalizaría en 1965), sino también la historia. Era un proyecto de historia empírica latinoamericana, que posteriormente presentaría como tesis doctoral en París: *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio* (1504-1620).[9] Esta investigación me llevará durante tres

veranos a Sevilla, a trabajar en el Archivo General de Indias, y a comenzar a desarrollar cierta pericia en la ciencia histórica. Era, como lo habíamos descubierto en Nazaret, el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano. Él era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico.

En 1964 habíamos organizado, con estudiantes latinoamericanos que vivían en toda Europa, una «Semana Latinoamericana» -que posteriormente fue publicada en *Esprit*.[10] Personalmente le pedí a Ricoeur que hablara sobre «Tâches de l'educateur politique». Entre otras cosas nos dijo:

> Me parece que una de las tareas mayores del educador hoy consiste en integrar la civilización técnica universal con la personalidad cultural, tal como la he definido más arriba, con la singularidad histórica de cada grupo humano. [11]

Estas propuestas fueron tomadas por nosotros muy en serio. Eran un proyecto filosófico-político generacional.

En 1965, en Münster, escribía el pequeño libro sobre historia de la Iglesia latinoamericana (que en realidad era el horizonte de comprensión de mi tesis sobre el tema en La Sorbonne con Robert Ricard), donde expresaba:

> Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en tomo a un *núcleo* (*noyau*) *ético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad.[12]

También en 1965 publicaba en la *Revista de Occidente* un artículo programático: «Iberoamérica en la Historia Universal».[13] Si se lo lee hoy atentamente se podrá comprender que allí ya se encontraba*, ab ovo*, todo el proyecto posterior. Sin embargo, el mundo amerindio no tenía hasta entonces un lugar propio (esto sólo lo alcanzaré en 1966, en el corto semestre de un curso en la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, como viaje anticipado, como un primer aterrizaje en Argentina).[14]

En efecto, como profesor de filosofía e historia de la cultura en Resistencia (Chaco, Argentina), escribí un curso completo, todavía inédito, sobre *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*,[15] donde desarrollé íntegramente una visión hermenéutica de Amerindia desde el Asia, en nuestra primera historia (protohistoria) y ahora sí descubriendo su lugar en la Historia Universal. Y desde Europa, desde las invasiones indoeuropeas y semitas hasta el origen de la modernidad: el 1492. La conferencia dictada en 1966, en una primera estadía de regreso en Argentina, titulada «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal»[16] (como puede verse tenía el mismo título que el curso que había dictado en la Universidad), fue como una declaración hermenéutica de principios. Describía el cómo la «civilización» universal técnica (en el lenguaje de Ricoeur), impactó a las culturas prehispánica, para ir constituyendo el «núcleo ético-mítico» de la cultura latinoamericana como todo, y desde ella las historias culturales «nacionales».

Regresé definitivamente a Argentina en marzo de 1967. Con materiales acumulados durante años en Europa. Escribí ya de regreso en Mendoza, como profesor adjunto en Antropología y después titular en Ética (en la Universidad Nacional de Cuyo), en 1968, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*,[17] cuyo subtítulo indicaba: «Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América». Cerraba así la trilogía: la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, semitas y cristianos. La Cristiandad pasaba así de la reconquista de España (en aquella Covadonga del 718) a la conquista de América (desde el 1519 en México). Se trataba del «choque» de civilizaciones, de culturas, de visiones del mundo (desde los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como propedéutica del «choque» que realizarán las cristiandades europeas modernas para constituir el mundo periférico colonial).

Era justamente este «choque» entre dos «mundos», el europeo y el amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) la que veníame preocupando. Era el enfrentamiento asimétrico entre dos «mundos», con la consiguiente dominación del uno sobre el otro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre de la Modernidad. Todo esto pondrá en crisis el modelo ricoeuriano, apto para lahermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas).[18]

Como transición hacia una nueva etapa, venía efectuando unos seminarios de historia de la filosofía. Todo ello se concretó en *Para una de-strucción de la historia de la ética*.[19] Los tomos II y III de esta historia nunca fueron escritos (aunque existe el material para su redacción). En este momento, igualmente, en un seminario sobre la dialéctica de Hegel, desarrollé los fundamentos del discurso ontológico.[20] También dictaba clases de filosofía en una Escuela de Periodismo, las que quedaron escritas y sin embargo inéditas.[21]

4. SOBRE EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN (1969-1976)[22]

La situación política desmejoraba a finales de la década del sesenta.[23] Los alumnos exigían a los profesores mayor claridad política. La dictadura del general Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición entre los grupos populares. En 1969 se produce el «Cordobazo» (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México, París o Frankfurt en el año anterior).

En una reunión interdisciplinar con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre la «teoría de la dependencia». Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la Liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy da a conocer *¿Existe una filosofía en nuestra América?* ,[24] donde liga la imposibilidad de una filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas. Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* en la línea heideggeriana (del «último Heidegger») en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando en grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*. E*ssai sur 1 ' Extériorité* .Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*;[25] el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la «vía corta» de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: «La exterioridad metafísica del Otro».[26] ¿Por qué Levinas?

Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad») Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-rnasas, burguesía nacional -clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-rnujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta «experiencia originaria» -vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía-, quedaba mejor indicada en la categoría de *Autrui* (otra persona como Otro), como *pauper*.[27] El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad)... no pueden partir simplemente de «la estima de sí mismo (*I'estime de soi)*».[28] El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia:

-¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!

El *origen radical* no es afirmación de sí-mismo (del *soi-même* francés, el *self* de un Charles Taylor), para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persona. Estamos antes de todo ello. Estamos ante el esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, proto-palabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que tiene conciencia ética. Indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la «interpelación» originaria.[29] Alguien puede tener «une réponse responsable à l'appel de l'autre»[30] -es toda la cuestión de la «conciencia *ética*».[31] Pero, opino, el «sí-mismo» del «oyente-responsable» se afirma como valioso en la medida que «anteriormente» ha sido impactado por la súplica del Otro, anterioridad a toda reflexión posible; la responsabilidad o el «tomar-a-cargo-al-otro» es *a priori* a toda conciencia refleja. Se responde responsablemente ante el miserable cuando ya nos ha «tocado». El sí-mismo (*soi-même* o *self*) se auto-comprende reflexivamente como valioso en el «acto de justicia» hacia el Otro como respuesta y en cumplimiento del acto de solidaridad o servicio (el *habadáh* semita) exigido antes por el Otro. Heidegger no logra superar el horizonte del «mundo», aunque lo intenta; Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del *soi-même* como origen. Levinas nos permitió situar al *Autrui* como origen radical de la afirmación de la «comprensión del ser» o del «sí-mismo». La Filosofía de la Liberación había accedido, en los finales de la década del sesenta, a aquello a la que Heidegger se refiere como «el ámbito (*Gegned*)», o que Ricoeur exige como necesario cuando escribe: «une conception croisée de l'alterité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l' estime de soi et à celui de la convocation par l' autre à la justice» .[32] La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del «mundo» o del *soi-même* como reflexivamente valioso, que se torna el fundamento del acto de justicia hacia el Otro. Es un círculo, pero que «inicia» el Otro -al menos en este punto la Filosofía de la Liberación da la razón a Levinas.

Pero no era sólo Levinas, era igualmente Marcuse

y la Escuela de Frankfurt, al «politizar» la ontología heideggeriana:

> El Estado de bienestar capitalista es un Estado de guerra. Tiene que tener un Enemigo, con una E mayúscula, un Enemigo total; porque la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la lucha por la existencia frente a las nuevas posibilidades de libertad activa intensifica en esa sociedad una agresividad primaria hasta un extremo que la historia, creo yo, no había conocido hasta ahora.[33]

Pero, en ese momento, y por una crítica a Hegel -que ocasionalmente se estudiaba mucho en esos años ya que era el segundo centenario de su nacimiento, 1770-1970-, descubrimos la importancia del último Schelling, el de la *Filosofía de la Revelación*, de las clases del 1841 en Berlín (con la presencia de Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc.). Los «poshegelianos» tenían un sentido *de realidad (Wirklichkeit*, *realitas*) que trascendía el horizonte del ser hegeliano.[34] El Otro estaba «más-allá-del-Ser», y en esto coincidían Levinas, Sartre (el de la *Critique de la raison dialéctique*), Xavier Zubiri (*Sobre la Esencia*), y, posteriormente lo descubrimos, el mismo Marx. Schelling, contra Hegel, habla del «Señor del Ser (*Herr des Seins*)»,[35] creador desde la Nada, posición metafísica que se encuentra presente también en Marx.[36]

Años después, en una retractación, bajo el título de «Más allá del culturalismo»,[37] criticaba mi posición anterior al 1969 bajo la denominación de «culturalismo» una cierta ceguera ante las «asimetrías» de los sujetos (una cultura domina a otra, una clase a otra, un país a otro, un sexo a otro, etc.), permitiendo una visión «ingenua, conservadora y apologética» de la cultura latinoarnericana. En el fondo, la fenomenología hermenéutica coloca al sujeto como un «lector» ante un «texto». Ahora, la Filosofía de la Liberación descubre un «harnbriento» ante un «no-pan» (es decir, sin producto que consumir, por pobreza o por robo del fruto de su trabajo), o un «analfabeto» (que no sabe leer) ante un «no-texto» (que no puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse).

Pero bien pronto el propio Levinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas.[38] Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la «irrupción del Otro»; pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad* institucional. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la «liberación». En ello Levinas no podía ayudarnos. El tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*[39] enfoca esta problemática. Nos deparó muchas novedades -y la exigencia de constituir «nuevas» categorías en la historia de la filosofía-,[40] y, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva «arquitectónica». La primera de dichas categorías a la que debimos poner toda nuestra atención fue a la de «Totalidad»[41] en un mundo oprimido. La ontología es un pensar el fundamento, el ser *de la Totalidad vigente*. El pro-yecto (*Entwurf* ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (*ouk-tópos*: «lo-sin-Iugar» en la Totalidad): el pro-yecto de la liberación del Otro. Se trata de la producción de otra Totalidad analógica, constituida con lo mejor de la antigua y desde la exterioridad del Otro. Desde la interpelación del Otro, y como su respuesta, la afirmación del Otro *como otro*[42] es el origen de la posibilidad de la negación de la negación dialéctica (esto es lo que denominé el «método analéctico» o de «afirmación originaria» del Otro).[43] Habíamos tratado, de manera explícita, toda la problemática del «pasaje» dialéctico (desde un momento afirmativo de la alteridad: «analéctica») de la Totalidad establecida hacia una Totalidad futura por construir gracias a una «praxis *de liberación*». En el tiempo intermedio, entre ambas Totalidades, reina la creatividad, la referencia a las exigencias del cumplimiento de los derechos del Otro, como otro que toda Totalidad vigente; el tiempo de la ética de la liberación.

Posteriormente, tocó la tarea de internamos por niveles más concretos; eran los tomos III, IV y V de la *Ética.* Era necesario ascender del nivel abstracto de las categorías tales como Totalidad, Alteridad, praxis de liberación en general, a Totalidades más complejas, concretas. La mediación, el momento de «pasaje» de la abstracto a lo concreto fue una «Histórica»: un situar dentro de la historia mundial el hecho del mundo periférico.[44] Por ello en el capítulo VII tratamos la problemática de «La erótica latinoamericana»;[45] en el capítulo VIII: «La pedagógica latinoamericana»;[46] en el capítulo IX: «La política latinoamericana»,[47] y en el capítulo X: «La arqueológica latinoamericana».[48] Cada uno de estos «tratados» comienzan -a la manera ricoeuriana- por una «simbólica»: «La erótica simbólica» (parágrafo 42); «La pedagógica simbólica» (parágrafo 48); «La política simbólica» (parágrafo 61); «La arqueológica simbólica» (parágrafo 67). En cada una de ellas iniciábamos con una hermenéutica de los símbolos vigentes en la historia de la cultura latinoamericana a (desde las culturas amerindias, hasta la colonial o presente). Usábamos los mitos, los relatos épicos, las tradiciones orales, las novelas contemporáneas, etc.

En un segundo momento, era necesario situar la cuestión ontológicamente, para permitir posteriormente: 1) la irrupción del Otro en la Totalidad vigente (la mujer oprimida en la erótica machista, el hijo/la hija-juventud-pueblo en la pedagógica de dominación, el pobre en la política-económica de la explotación capitalista en la doble dialéctica Capital/Trabajo y Norte/Sur, el Otro humano que es como la huella en las arenas del Otro infinito, negado por la fetichización de la Totalidad afirmada ateístamente en la negación del Otro, etc.); 2) la negación de la Totalidad desde un pro-yecto de liberación (del machismo, de la ideología dominante, del sistema político-económico opresor, el ateísmo de la Totalidad fetichizada; esta última, posición de Marx), y 3) el proceso de la praxis de liberación en vista del pro-yecto antedicho (describiendo los niveles de la praxis y del *ethos* liberación: del feminismo, de la pedagogía de la liberación, de una política y económica constructoras de un nuevo orden, del culto al Infinito como servicio subversivo de justicia). Toda esta temática*, nunca tratada así en las éticas europeas* que conozco, nos pennitieron reflexionar sobre nuevos problemas, que eran los que nos acuciaban (y exigían nuevo horizonte categorial y arquitectónico).[49]

En la «erótica latinoamericana», planteaba, por primera vez (al menos en nuestro conocimiento) en la filosofía latinoamericana, al comienzo de los setenta, de manera filosóficamente sistemática, la cuestión de la liberación de la mujer (en la Periferia mundial: la india, la mestiza, la mujer de pueblo, pobre... triplemente oprimida [como mujer, como clase oprimida, como nación colonial]). En ese entonces, para dar razón al feminismo, optamos, ontológicamente, por una lectura negativa de Freud; es decir, Freud propondría un diagnóstico machista o patriarcalista de la realidad femenina: «genitalidad masculina o castración [...] Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue del pene»,[50] Si esta fuera la definición de la sexualidad en cuanto tal, Freud sería un patriarcalista. Pero... si esta fuera el diagnóstico del machismo cultural que produce las patologías femeninas, entonces, sería exactamente una visión antipatriarcalista o crítica del machismo.[51] La Totalidad machista oprime a la feminidad, a la mujer. Allí descubrimos, con gran entusiasmo, cómo la «lógica de la alteridad» daba grandes resultados novedosos -sin haberlo previsto. Si el Otro es «nada» para la Totalidad, la mujer es esa «nada». Como en la «nada» no puede haber ninguna diferencia, no puede haberla entre «mujer» pareja sexual y erótica (del adulto-varón) y la «madre» (con respecto al niño-varón). No habiendo posibilidad de alguna diferencia en la «nada» entre madre y pareja-mujer, todo acceso a la «mujer» (madre-pareja) es siempre relación con la «madre», es decir, es incestuosa. Sólo la *afirmación* de la «distinción» de la alteridad del Otro (*afirmación* de la mujer como pareja «clitoriana-vaginal/falo» sexual por «distinción» de la mujer como madre en la relación «mamario/bucal», por ejemplo) es lo que permite diversificar el «cara-a-cara» erótico-sexual del varón-mujer (en el coito, por ejemplo), del erótico-pedagógico del niño-madre (en el mamar, por ejemplo). La «situación edípica» es patológica y procede de una totalización represiva de la Totalidad patriarcal machista, que niega la alteridad de la mujer en su positividad de sujeto, actividad, posesión de órganos «simbólicos» positivos de la eroticidad femenina.[52] Nuestra erótica va mucho más allá que la de Merleau-Ponty, de Sartre, de W. Reich (con quien deberemos volver a dialogar, muy especialmente desde que hemos reconstituido el pensamiento de Marx) y aun de Cooper.

En la «pedagógica latinoamericana» traté toda la problemática de la pedagogía, los medios de comunicación, el problema cultural e ideológico, etc. El tema central es el Edipo reprimido y ahora ideológicamente dominado, la juventud domesticada, la cultura popular subalterna de los países coloniales del Sur. Se descubre al gran pedagogo de la Totalidad pedagógica burguesa: Rousseau; el Emilio huérfano, sin padre ni madre, sin cultura comunitaria previa cumple la currícula y el aprendizaje del burgués originario, bajo la autoridad de un preceptor autoritario. Por el contrario, Paulo Freire, el Rousseau del siglo XX, parte no de un huérfano sino de un miembro de una comunidad popular, con padre y madre, con familia, con cultura propia y «desde donde» el pedagogo «sirve» como horizonte crítico que toma en cuenta todo ese recurso[53] histórico para colaborar en la educación del sujeto individual y socio-político. La praxis de liberación pedagógica es comunitaria, popular, antihegemónica. Sistematizaba así filosóficamente la cuestión desde América Latina.[54]

En la «política latinoamericana» la Filosofia de la Liberación enfrentaba su núcleo central; la cuestión más ardua. Debemos indicar que es esta parte del desarrollo arquitectónico que se ha transformado en el presente (1992) en el objeto de reflexión privilegiado. Escribiré en el próximo futuro una *Localización de una crítica de la razón política*, que deberá replantear lo que escribí en 1973 en el tomo IV de la política de la *Ética*. En efecto, en dicha fecha, en Argentina se vivía la experiencia del retorno del poder popular, con una cierta esperanza de una revolución

-aproximadamente como sería después el caso de Nicaragua. Es en ese horizonte de represión (recuérdese que el 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba perpetrado por la extrema derecha del sindicalismo corporativista de los metalúrgicos, el «comando Ruci»),[55] y sin embargo de optimismo, que mi «política» refleja la situación concreta. [56] Es necesario leerla en *concreto*, de lo contrario se entiende poco. No es extraño que sea esta la parte más polemizada de mis obras. La crítica de «populismo», aunque a mi juicio infundado, se hizo sentir.[57]

El tomo V de la *Ética* toca la problemática del «antifetichismo» (o una filosofía de la religión). Es un tema que he expuesto repetidamente.[58] En mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*,[59] vuelvo sobre el tema.

Fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos, de un viajar incesante por América Latina (continente que atravesé frecuentemente).[60] Cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, en marzo de 1975, y se me condenó a muerte por «escuadrones» paramilitares. Dejé Argentina y comencé el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante algunos meses, sin mi biblioteca por encontrase en Argentina -de memoria entonces-, redacté la *Filosofía de la Liberación*.[61] Una época había terminado para mí. Comenzaba otra.

La *Filosofía de la Liberación* corresponde así a la etapa argentina. Se exponía el argumento en cinco partes. La arquitectónica se introduce por una «Histórica» (capítulo 1),[62] para situar el discurso en el Tercer Mundo.[63] La «guerra *sucia*» de Argentina ponía al discurso filosófico su contexto geopolítico. El primer paso (capítulo 2),[64] era la descripción de las «categorías» (o metacategorías) abstractas («Proximidad» [la metacategoría práctica o ética por excelencia], «Totalidad», «Mediaciones», «Exterioridad», «Alienación» y «Liberación»). Todo ello podía aplicarse, en un segundo momento, en niveles prácticos de mayor concreción (capítulo 3:[65] la «Política» de liberación,[66] la «Erótica» de liberación,[67] la «Pedagógica» de liberación y el ámbito del antifetichismo). En un nivel aún más concreto, y en orden a describir las mediaciones de las relaciones prácticas, aparecen las «relaciones poiéticas» con la «naturaleza» (capítulo 4). Aquí las correcciones son mucho más importantes de edición en edición. En primer lugar, la «naturaleza» se transformará en «física» (cuestión etimológica). La primitiva «semiótica» se desdoblará en «semiótica» y «pragmática» (en especial en el diálogo con la Escuela de Frankfurt actual); la «económica» se coloca después de la «poiética» (la que se transformará en la «tecnológica»), y cobra ahora todo su sentido. La «pragmática» y la «económica» son los momentos *prácticos* de las mediaciones *poiéticas* o productivas («semiótica» y «tecnológica»). Volveremos sobre estas cuestiones en *el parágrafo 6*. Por último, las cuestiones de método (capítulo 5), donde el asunto argumentativo central es la analéctica, no tuvieron correcciones hasta el diálogo con K.-O. Apel desde 1989.

5. DESARROLLOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN (1976-1989)

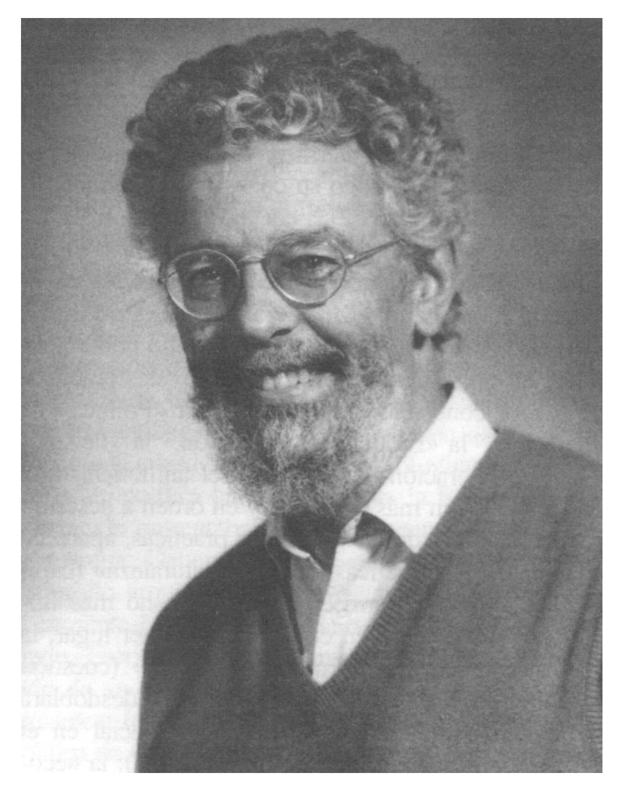
Mi exilio de Argentina lo interpreté como un paso adelante. No podía dejarme abatir. En San Antonio (Texas) me lancé a estudiar el inglés, que necesitaba hablarlo. En 1974 en Lovaina me había reunido con colegas de África y Asia. Comenzamos a pensar en un diálogo entre intelectuales de los tres continentes. Así, en 1976, nos reunimos en Dar-Es-Salaam (Tanzania), desde donde visité Adis-Abeba y El Cairo. Regresaría al África en años sucesivos a Ghana, Kenya (en tres ocasiones), Zimbabue (el África debajo del río Zambezi). Experiencia fundamental en la ampliación de mi comprensión de la historia. En 1977 organizamos un encuentro en Nueva Delhi (recorriendo toda la India; y posteriormente regresaría a ese maravilloso país en tres ocasiones, para impartir cursos y seminarios en Delhi, Bombay, Madurai, Madras, Cochin, etc.). No podré olvidar la impresionante experiencia de Varanashi o del Taj Mahal. De allí continué hacia Bangkog, Singapur, cuatro veces a Filipinas (hasta las islas Negro o Mindanao); desde Pekín y sus inmensas murallas hasta Tokio. Pero, además de América Latina siempre presente, me tocaba ahora comenzar el recorrido de muchas universidades norteamericanas (donde enseñaré durante un semestre completo en Notre Dame University, California State University, Union Theological Seminary, Vanderbilt University, Loyola University de Chicago, Duke University, y decenas de conferencias en otras universidades). Al imperio del norte era necesario conocerlo por dentro. En italiano dictaré conferencias en muchas regiones de Italia, desde Sicilia hasta Génova. Mientras tanto, gracias a los sucesivos Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana de la USTA de Bogotá nacía la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), reconocida en el Congreso Mundial de Brighton en 1988 como miembro oficial de la Federación Intemacional de Sociedades de Filosofía (la FlSP de Friburgo). México estaba cerca de Cuba y Nicaragua, revoluciones que apoyé por todos los medios que tuve (en especial por la crítica filosófica del marxismo

dogmático desde una relectura apretada y diferente de Marx «mismo»). Fueron años no sólo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo explo:-tada y empobrecida.

Como hemos dicho más arriba, y con posterioridad de la obra *Filosofía de la Liberación*, en México, me fue necesario clarificar las ambigüedades que la Filosofía de la Liberación había dejado sin contestar en su primera etapa. Entre los filósofos de la liberación (la mayoría de ellos fueron perseguidos en las universidades argentinas por el militarismo, neoliberal y «modernizador» desde 1976, lo cual prueba al menos el grado de compromiso histórico que el movimiento había logrado),[68] los hubo que apoyaron posteriormente a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas extremas;[69] otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular,[70] sin considerar las determinaciones institucionales políticas y económicas del pueblo empobrecido, y sin poder evitar las ambigüedades populistas; los más debieron guardar silencio[71] (con censura externa e interna). Como hemos indicado arriba, la cuestión política del «populismo» se tornó central. Era necesario clarificar las categorías «pueblo» y «nación» (como lo «popular» y «nacionalista»), para evitar la posición derechista, fascista, pero al mismo tiempo se debía no caer en la «falacia abstractiva» del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx para aclarar dichas ambigüedades.[72] Esto me alejaría por años de la empresa filosófica de fundamentación, de hermenéutica (a lo que volvía por momentos, descubriendo ahora más claramente las *asimetrías* existentes).[73]

Una primera advertencia. El acceso sistemático a Marx que comencé en la segunda parte de la década del setenta en México se debió a cuatro hechos. En primer lugar, por la creciente *miseria* del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse, hasta llegar a la epidemia de cólera como fruto de la contaminación, marginalidad y desnutrición acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano). El «pobre», en la «exterioridad» del sistema de producción y distribución, es un «hecho» más brutal que nunca (desde 1968 a 1992). En segundo lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo* causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75 % de la Humanidad: en el Sur (Africa, Asia, América Latina).[74] En tercer lugar, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una *económica* y política firmes -para posteriormente afianzar también la pragmática, como subsunción de la analítica. En cuarto lugar, porque para poder superar el «dogmatismo» (marxista-leninista) en los países socialistas (y había comenzado a tener muy frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, en las Academias de Ciencia) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo,[75] para afianzar la izquierda latinoamericana.

En la tarea de reconstrucción radical del pensamiento de Marx, era necesario, en lugar de estudiar a los comentadores europeos de nuestro autor, imponerse la paciente tarea de releer íntegramente, desde la situación de «dependencia» latinoamericana, y en seminario, toda la parte teórica de la producción del mismo Marx (es decir, los tomos de la obra de Marx de 1857 a 1882, incluidos en la sección II del MEGA)[76] Mi primera constatación fue descubrir el abandono del estudio serio, íntegro y creador que habían sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de los «grandes» filósofos europeo-norteamericanos (en los últimos años no se ha leído seriamente a Marx).[77] Algunos «marxeólogos» editaban demasiado lentamente sus obras --en el Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú. Marx no era «aceptado» ni por el capitalismo ni por el estalinismo.



En Nueva York, 1991

En la relectura hermenéutico-filosófica y cronológica categorial (reconstructiva) de la obra de Marx llegamos a un momento en que se nos impuso la necesidad de *invertir las hipótesis de lectura tradicionales*. El Marx más antropológico, ético y anti-materialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las «cuatro redacciones de *El capital* (1857-1882». Un gran *filósofo*-economista fue apareciendo ante nuestros ojos. Ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones.[78]

Era necesario efectuar la «vía larga» de la *filosofía económica* (así como otros habían recorrido la «vía larga» de la hermenéutica del discurso, del texto). La «Filosofía del lenguaje» del *linguistic turn* era fundamental. Pero igualmente fundamental, en especial para el mundo *empobrecido* de la Periferia, era el «reconstruir» la totalidad de la obra central de Marx -liberándolo no sólo del estalinismo dogmático, sino de las capas de la tradición del «marxismo occidental» que habían comenzado por sepultar el pensarniento de Marx con el suyo propio, desde Engels y Kautsky, hasta Lukács o Korsch; no hablemos de Althusser, porque se alejó demasiado de Marx mismo. Nuestra finalidad filosófic*a latinoamericana* era consolidar la «económica» a través de la «poiética» o «tecnológica» tal como la trata la Filosofía de la Liberación.[79] Pero al mismo tiempo, replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur (la «transferencia de valor» por la composición orgánica diferente de los capitales de las naciones desarrolladas y subdesarrolladas, en el proceso de la competencia entre los capitales dentro del mercado mundial).[80] Esto nos llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El capital*. Estudiamos los textos ya editados[81] en alemán, y comenzamos un apretado comentario parágrafo por parágrafo -con intención hermenéutico-filosófica latinoarnericana de liberación, atendiendo a reconstruir el proceso de producción de las «categorías» y prestando atención al «sistema» de las mismas.[82] Debimos, en el caso de la tercera y cuarta redacción, echar mano de los inéditos que se encuentran en Amsterdam (con textos mecanográficos en Berlín).[83] Teníamos, por primer vez en la historia de la filosofía, una visión de conjunto de Marx. Ahora pude comenzar la reinterpretación hermenéutica de su obra. ¿Cuál no sería nuestra admiración al descubrir una gran semejanza del pensarniento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso? Esto determinó ciertas precisiones en la arquitectónica categorial de la *Filosofía de la Liberación*, que se dejará ver en las futuras ediciones.

6. NUEVOS DEBATES DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN Y ÉTICA DEL DISCURSO[84]

En noviembre de 1989, dos semanas después de la caída del muro de Berlín,[85] pudimos comenzar un debate con Karl-Otto Apel en Freiburg. En abril de 1991 en Nápoles pudimos efectuar un diálogo con Paul Ricoeur,[86] y en México en el mismo año otro diálogo con Richard Rorty. Con Gianni Vattimo pudimos hacerlo en 1993, y con Jürgen Habermas en noviembre de 1996 en Saint Louis University.

En nuestra obra *Filosofía de la Liberación* privilegiamos la relación práctica interpersonal; lo que en el *speech act de* Austin se llama el momento ilocucionario, o la «acción comunicativa» propiamente dicha de Habermas. Sin embargo, desde Levinas, el «cara-a-cara» («face-à-face») se establece aun en el silencio (antes del lenguaje ya desarrollado, en consonancia con el «principio de expresibilidad» de Searle). Lo ilocucionario es el «cara-a-cara» de dos personas, o de una comunidad. Es lo que habíamos denominado «proximidad (*proximité)*»; el momento práctico por excelencia (que puede desarrollarse como práctico-comunicativo o práctico-económico). Y bien, en nuestra *Filosofía de la Liberación* dedicamos el primer apartado (2.1) a describir esta «situación ética originaria». En segundo lugar, mostramos los cuatro niveles posibles de «proximidad» (o momentos ilocucionarios de todo posible «acto-de-habla»): las ya indicadas relaciones prácticas política, erótica, pedagógica o antifetichista. Es éste el nivel presupuesto propiamente *ético* que se les ha pasado desapercibido en cuanto tal a Habermas o Apel. Levinas ha descrito con mano maestra este «momento ético» (además con una determinación económica que para nosotros era esencial: el Otro como «pobre»). Por nuestra parte, pensamos que es en este nivel en el que puede verse la originalidad de la «económica» de Marx (contra toda la tradición marxista y antimarxista).[87]

No encontramos, entonces, mayor dificultad en aceptar una «comunidad de comunicación» (Apel, Habermas), por muchas razones que no repetiremos aquí.[88] Nuestra reflexión comienza, desde una comunidad de comunicación empírica y hegemónica, considerando la imposibilidad del no «excluir» a algún Otro. El hecho de la «exclusión» es el punto de partida de la Filosofía de la Liberación (exclusión de las culturas dominadas, de la comunidad filosófica latinoamericana, etc.). Éste es un punto de debate con Apel.

En un segundo nivel, la «comunidad ética» o práctica (para hablar como Kant en su obra *La reli-*

gión dentro de los límites de la razón) tiene en su «encontrarse-en-el-mundo» (la Befindlichkeit heideggeriana) dos momentos originarios, a priori, ya siempre presupuestos: la «lingüisticidad» (Sprachlichkeit de Gadamer),[89] y lo que pudiéramos llamar la «instrumentalidad» (Werkzeuchlichkeit?).[90] Es decir, desde siempre ya presuponemos un mundo donde comunitariamente *se habla* (somos educados en un pueblo, por el Otro -relación pedagógica-, en una lengua) y donde se *usan instrumentos* (estamos en un mundo cultural como sistema de instrumentos). La «pragmática» subsume la mera «lingüisticidad» en una relación de comunicación con el Otro, en la «comunidad de comunicación» (superación del solipsismo en Apel o Habermas). Los «signos» (como diría Peirce o Charles Morris) tienen relación sintáctica, semántica y *pragmática*. Como tal el signo es una realidad material (un sonido, un signo escrito con tinta, etc.) producto del trabajo significativo cultural humano.

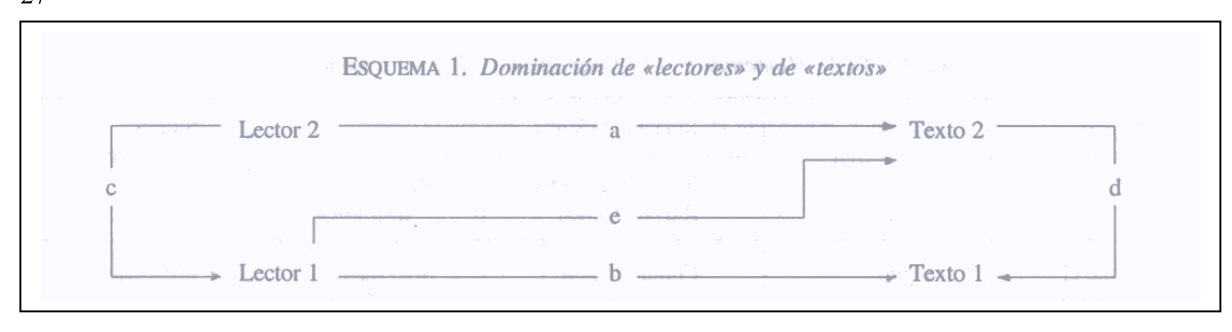
De la misma manera la «económica» (en el nuevo sentido que deseamos darle) subsume la mera «instrumentalidad» en una *relación práctica* con el Otro, en la «comunidad de productores/consumidores». Los «productos» (mercancías por ejemplo) tienen relación sistémica entre ellos (sintaxis), cultural o simbólica (semántica, en referencia a una necesidad, el «hambre» por ejemplo) y *económica* (con respecto al Otro y a la comunidad). Como tal, el producto es una realidad material producto del trabajo referido a la necesidad-carnal humana en comunidad. De esta manera hemos indicado el paralelismo entre la «pragmática» y la «económica», como las dos dimensiones de la relación práctica interpersonal mediada por objetos materiales-culturales: la relación *comunicativa* mediada por signos significativos (interpretables y que por ser «materiales» pueden guardar una cierta independencia de sus productores, como el *texto*),[91] y la relación *económica* mediada por productos instrumentales (de uso [utilidad] o consumo [consumtividad]). La producción de signos lingüísticos, o la *producción del texto* (por ir directamente a un momento final de la hermenéutica) es análoga a la *producción del producto/mercancía*. El «texto» y el «producto/mercancía» guardan independencia o autonomía del productor (y nadie antes mejor que Marx mostró cómo dicha autonomía podía constituir al producto en un *Macht* [poder] que deviene ante el productor como su propio fetiche). La interpretación del lector del texto, o la posición «pragmática», es análoga a la posición «económica» del uso/consumo del usuario/consumidor del producto/mercancía (estudiado por Marx).

Con Apel, entonces, la discusión se ha centrado, en un primer momento, en el plano empírico de la comunidad de comunicación real, sobre el asunto de la «exclusión» del Otro de la comunidad hegemónica, dominante. Pero, en un segundo momento, la exclusión del Otro en un plano empírico no puede ya darse en la misma comunidad ideal, exclusión negada por el derecho que todos tienen a argumentar. En este mismo nivel, las personas iguales de la comunidad ideal, además, son cada una ante todas los demás: el Otro. Desde la libertad de cada miembro (aun en un plano trascendental, o nivel A), como Otro, puede proceder un nuevo argumento, puede irrumpir el disenso (para hablar como Lyotard). Afirmamos, entonces, que la exterioridad puede afirmarse así en el nivel A. Por otra parte, en el nivel B, el Otro, epistemáticamente, es el miembro de la comunidad científica que intenta falsar la teoría y ya no está en el «consenso». y así el Otro, en el plano político es el dominado, en el económico el pobre, en la erótica la mujer, en la pedagógica el niño-pueblo ideológica o culturalmente dominado, etc.[92] La liberación de estos excluidos dominados no es tratada o es relegada a la cuestión de la «aplicación» de la norma ética fundamental por una Ética del Discurso.

Por otra parte, y ahora ante Ricoeur, la alienación ante el texto consistiría que en el «comprenderse ante el texto» dicha comprensión fuera enajenante, extraña, contra los intereses éticos del lector. El texto constituiría al lector como mediación de la «cosa del texto», sería manipulación, propaganda. El lector sería sólo lo «público», mercado, «seguidor» del contenido del texto: mediación instrumental del texto. De la misma manera el producto/capital puede constituir al productor/trabajador (el «trabajo vivo» para Marx) como una mediación de su propio producto (una cosa): la «valorización del valor» (esencia del capital). De esta manera el creador del texto puede transformarse en una mediación de la realización social del texto; así como el creador del valor del capital (por plusvalor acumulado) puede transformarse en una mediación de la realización o acumulación del capital. En ambos casos se ha producido una «inversión fetichista»: la persona se ha transformado en cosa (mediación) y la cosa (el texto o el capital) se ha transformado como en persona.

La «exclusión» del Otro de la comunidad empírica de comunicación, se vuelve a presentar en la comunidad económica de reproducción de la vida como exclusión del «pobre» (*pauper* para Marx). Cuando el pobre pretende expresarse (es el tema de la «interpelación»), la filosofía del lenguaje y la pragmática confronta un nuevo desafío.

Además, la Filosofía de la Liberación, presentaría todavía una situación más compleja y concreta, de

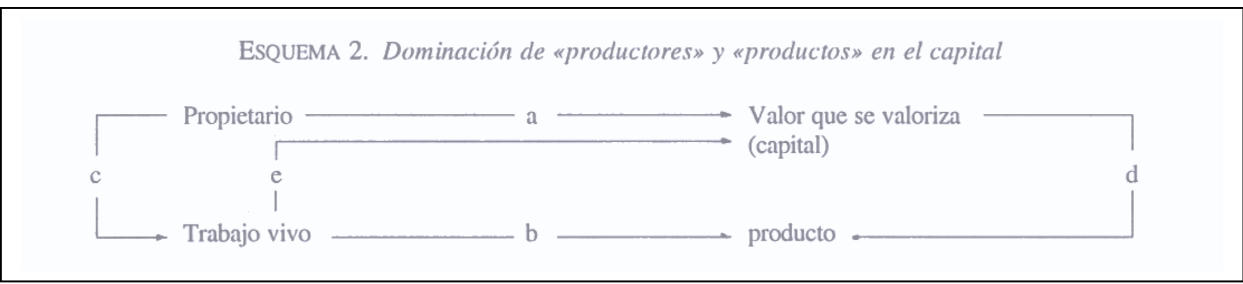


donde se exigiría un nuevo desarrollo de la «hermenéutica» y un pasaje obligado a la «económica». Téngase en cuenta, por ejemplo, esta situación real, histórica, del siglo XVI, en el tiempo del origen de la Modernidad, en la llamada conquista de América. Alvarado, el conquistador europeo blanco y rubio (por ello le llamaban *Tonatiuh*: el sol, por el brillo de sus cabellos), conquistó al mundo maya de Guatemala.[93] Los mayas eran «lectores» de muchos «textos», uno de ellos fue transcrito en el siglo XVII en Chichicastenango, Guatemala, llamado el *Popol-Vuh*,[94] su libro sagrado.

El conquistador hispano (lector 2), que interpretaba (flecha a) su texto (texto 2, la *Biblia* hebreo-cristiana, por ejemplo), impuso su texto al maya (lector 1), que interpretaba (flecha b) su texto (texto 1, el *Popol-Vuh*). El proceso llamado de evangelización, por ejemplo, fue justamente el proceso de «sustitución», por dominación, del texto 1 por el texto 2 (flecha d), previa conquista (relación práctico-ética) militar, política y *económica* (flecha c). El maya se vio obligado a interpretar (flecha e) un texto extraño, de otro mundo. En este caso el proceso «hermenéutico» se ve complicado por la determinación de una situación de «dominación» de la *praxis* de un «lector» sobre otro. Este tipo de situaciones no son consideradas *detenidamente* por los filósofos del lenguaje. Para una Filosofía de la Liberación, en cambio, es el *punto mismo de partida* de la cuestión «hermenéutica». Es decir, cuando la filosofía analítica o hermenéutica (muy diversas) parecieran terminar su «trabajo» (analítico o hermenéutico), sólo ahí comienza el de la Filosofía de la Liberación. Sus preguntas son: ¿Puede un dominado «interpretar» el «texto» producido e interpretado «en-el-mundo» del dominador? ¿En qué condiciones subjetivas, objetivas, analíticas, herrnenéuticas, textuales, etc. puede efectuarse «adecuadamente» una tal interpretación (sintáctica, semántica o pragmáticamente)? Para una Salazar Bondy, en su obra *¿ Existe una filosofía en nuestra América?*, la respuesta era negativa: ¡no es posible interpretar o filosofar el texto del dominador en una tal situación! Para nosotros, desde una Filosofía de la Liberación, sí es posible, pero sólo en el caso de que el lector, intérprete o filósofo se comprometa en un *proceso práctico* de liberación -todo esto es el tema de una filosofía y ética de la liberación, exactamente.

En realidad, la situación ejemplificada en el esquema 1, puede relacionarse, como *mutuamente* condicionadas o determinadas, con el ejemplo del esquema 2.

Analógicamente al caso de la «herrnenéutica» o de la «pragmática», en la «económica» (tal como Marx la practica, de manera filosófica y no meramente como ciencia empírica, ya que era «crítica»),[95] el productor (como el lector 1, en este caso el «trabajo vivo») produce un producto ya «dominado» (flecha d), desde una «relación social» (flecha c) de dominación (relación capital-trabajo previa al contrato político que desconoce John Rawls en su *Teoría de la justicia*, y por ello puede partir desde una existencia natural de ricos y pobres en su segundo principio). El capitalista posee (flecha a) el valor, producto del «trabajo vivo». El «trabajo vivo» *crea de la nada el plusvalor* (flecha e) en el que, por sucesivas rotaciones, consistirá por último todo el capital. La relación «escritor-texto-lector» es analógica al «productor-producto-consumidor». En el caso de un escritor-lector alienado, éste puede «comprenderse



ESQUEMA 3. *Momentos de la «pragmática» y de la «económica»*

Sujeto actuante	Efecto material	Relación práctica		Sujeto receptor
		Relación genuina Razón práctica	Razón instrumental	
Emite el acto-de-habla	Signo	Comunicación adecuada	Sólo interesa el efecto performativo	Intérprete
Realiza el acto-de-trabajo	Producto u objeto	Relación «comunitaria» económica	Relación «social» capitalista	Consumidor

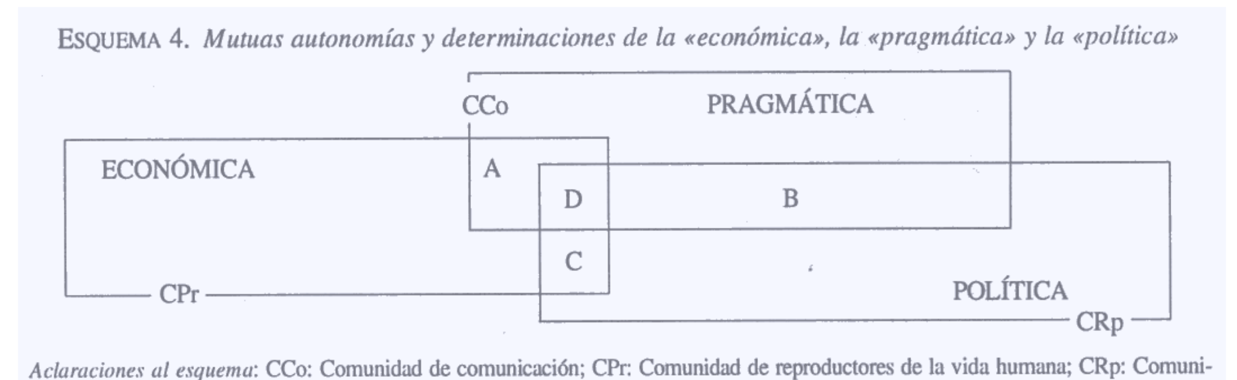
inauténticamente en el texto» (ya que es el texto de una cultura dominante); en el caso del productor-consumidor alienado, éste no recupera su vida al final del proceso de trabajo, sino que realiza su negación: el trabajo «se pone a sí mismo objetivamente [en el producto], pero pone su objetividad como *su propio no-Ser (Nichtsein*), o como el ser de su no-Ser (*das Sein ihres Nichtseins*): el del capital».[96] .

Lo que queremos sugerir es que es posible tratar a la «económica» (la «filosofía económica» y no la ciencia económica) de manera analógica a la «pragmática» o la «hermenéutica». Véanse, por ejemplo, las siguientes posibles relaciones entre ambas -dentro de la categorización Habermas o Apel y de Marx.

Para Marx, la situación ideal de todo «acto-de-trabajo» es la de una «comunidad de productores» (modelo propio del ejercicio del «principio empírico general de imposibilidad», en la formulación de Franz Hinkelammert).[97] Por el contrario, en la situación de capital, las relaciones son meramente «sociales» -cada trabajador está «aislado», sin comunidad. La relación práctica y ética genuina (que Levinas denominaría «cara-a-cara») es negada por una relación bajo el dominio de la razón instrumental (la relación «social» capitalista). Se trata en la «económica» de Marx de una «crítica» del capital desde una *comunidad ideal de productores*, como «idea regulativa» económica a partir de la cual se critica a la relación capital-trabajo como defectiva, no-ética, de explotación.

La «hermenéutica» (o la «pragmática») se quedan sin contenido material «carnal» en antropología semita)[98] sin una «económica»: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la «vida». El ser humano es un «*viviente* que tiene *lógos*» -decía Aristóteles. El *lógos* (hermenéutico o pragmático) responde y es el desarrollo autónomo, explícito, autorreflexivo, libre de la «lógica» del «viviente». La «económica» responde directamente a la lógica de la reproducción (humana, no sólo biológica) de la *«vida» humana*. En este sentido una «comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeischaft*» es el desarrollo o despliegue de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)». La «interpelación» del pobre, del Otro, considera esta problemática,[99] una pragmática o lingüística práctica determinada por la económica.[100]EI «Diálogo Norte/Sur» ha comenzado.

Todo lo indicado estaba exigido por la realidad del Tercer Mundo, en especial la latinoamericana, nos obliga en un ir ascendiendo a niveles más concretos de reflexión. Si partimos (cuando viajamos a Europa en 1957) desde una visión europea de la filosofía, y nos fuimos abriendo a una interpretación latinoamericana, para después descubrir nuestro continente cultural como dominado (desde 1969 aproximadamente), ahora debemos comprender al Centro (hegemónico) y la Periferia (explotada) desde la Óptica de un «Sistema-mundo», el World-System de Wallerstein (que no es inmediatamente lo «universal» o abstracto). Es desde el «Sistema-mundo» estructurado asimétricamente como Centro-Periferia, desde el origen (y como su origen) de la Modernidad en aquel lejano 1492,[101] que ahora la comunidad de comunicación filosófica, desde las reglas de la Pragmática (exigidas por Habermas), la Política (en el debate con Ricoeur) y la Económica (aún como condición trascendental de la misma pragmática)[102] exigen ser desarrolladas en una América Latina, África y Asia[103] en proceso creciente de empobrecimiento económico, destrucción ecológica, dominación cultural, en una engañosa democracia formal «gobernable» sin contenidos materiales, y dentro de un mercado aparentemente competitivo (en realidad monopólico, y bajo el poder de los ejércitos manipu-



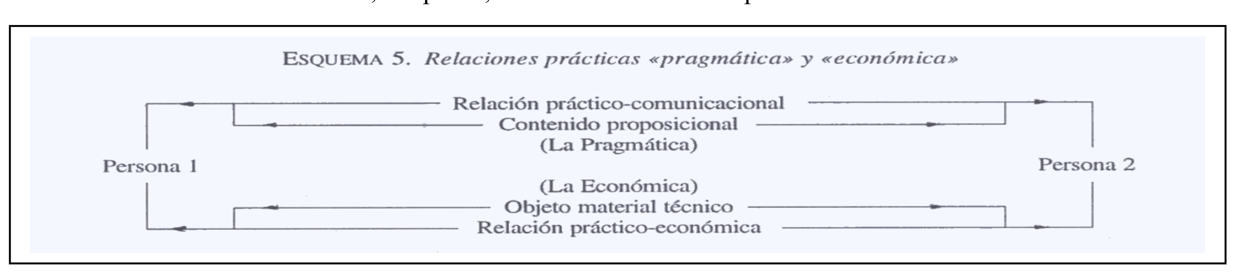
lados por el Pentágono, posterior a la Guerra del Golfo). La nueva etapa de la Filosofía de la Liberación se abre con exigencia de máxima creatividad. La exterioridad del pobre, de la mujer, del niño-juventud-cultura popular, de las razas no-blancas, de la destrucción ecológica de la tierra, etcétera, deben relanzar analécticamente el discurso filosófico critico.

En mis trabajos *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (1984) *y La ética de la liberación: ante le desafío de Apel, Taylor y Vattimo (1998),* ya citados, comenzamos a abordar estas cuestiones.

En la ponencia «Del escéptico al cínico. De los oponentes de la Ética del Discurso y de la Filosofía de la Liberación»[104] reflexionamos sobre el lugar de la «fundamentación» en la *arquitectónica* de la Filosofía de la Liberación. El escéptico de Apel no es el cínico --en su sentido ontológico, no óntico como para Schloterdeijk o Foucault- y por lo tanto no cabe la misma argumentación (que se despliega contra el escéptico). El general de los ejércitos de la OTAN a finales del siglo XX (como el conquistador del siglo XVI) no se oponen a la razón como tal, sino que intentan justificar la muerte del Otro (ya que es su Enemigo). El Otro no puede ser reconocido ni como igual ni como otro.

Dicho reconocimiento del Otro, del pobre, tiene como origen la afirmación de la «dignidad» (no simplemente «Valor») de toda personas como miembros iguales de la comunidad, y esto es propuesto tanto por Marx, Levinas o la Filosofía de la Liberación. Pero ahora no sólo es reconocido como el «excluido» de la comunidad de comunicación, sino de la comunidad de reproducción de la vida. No es una cuestión formal (el consenso), sino material (la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana). Cada persona, además, es siempre y simultáneamente *Otro que todo otro*, en toda comunidad de comunicación o reproducción de la vida humana posible; es por ello el punto de partida (ya que se lo afrma como Otro) aun para mostrar al escéptico o al cínico su «contradicción performativa». Pero toda la cuestión está en describir, en la arquitectónica del discurso, en qué momento debe tratarse la cuestión de la fundamentación formal (Apel) o material (Marx).[105] Para la Filosofía de la Liberación es una cuestión que supone muchos momentos prácticos y teóricos previos. Otros piensan que es el tema previo a todo otro tema, el de la posibilidad misma de una tal «fundamentación».[106] Hans Schelkshorn ha tratado el asunto en varias ocasiones[107]

Opino, por último, que el problema actual más acuciante en América Latina se sitúa al nivel de una fIlosofía política latinoamericana de la liberación en



el Sistema-Mundo, que debe ser articulada a una filosofía económica dentro del mismo Sistema-Mundo, y todo desde una filosofía de la liberación que haya aprendido la lección de la filosofía pragmática.[108] La crisis de las alternativas no-capitalistas y de la izquierda en general, es una provocación a la creatividad más que causa de desaliento o pesimismo.

Un esquema aproximado de la problemática podría ser el adjunto (véase esquema 4).

Debe considerarse la complejidad de la cuestión, ya que las relaciones de cada término son diversas. Por ejemplo, las relaciones entre la pragmática y la económica (en A) podrían aun representarse según se indicá en el esquema 5.

Para algunos (p.e. Habermas) las relaciones entre las personas 1 y 2 en el nivel económico es del tipo de la «colonización» de un *sistema* sobre el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*). En cambio, para una Filosofía de la Liberación, las relaciones económicas entre personas son relaciones prácticas, cuyo contenido material es un instrumento técnico o producto material. Es evidente que la resolución de las cuestiones económicas se deciden en la comunidad de comunicación (pragmática). Se trata de la determinación formal de la económico. Pero la económico determina igualmente a la pragmático (y lo político), desde un punto de vista práctico-material (ya que permite la reproducción de la vida y sitúa los agentes pragmáticos en y desde las estructuras económicas). Es la determinación material de la pragmático o político (cuestión central en una futura *Localizando una crítica de la razón política*, obra que estamos elaborando en el presente).

En América Latina, un cierto optimismo «democrático» formal (proyectado en tiempos de las dictaduras militares) ha dado importancia al nivel consensual, institucional y representativo del Estado (nivel pragmático-político). Es el esencial e importante nivel del principio democrático. Pero se ha olvidado el contenido material o *económico* del proyecto. Es decir, un Estado mínimo y una economía de mercado neoliberal ha llevado a la mayoría de la población a un empobrecimiento creciente. La reproducción de la vida humana está puesta en cuestión. Una política institucionalizada desde el «Estado de Derecho» (que nos exige Paul Ricoeur en el diálogo de Nápoles en 1991, y el mismo Apel), según reglas pragmáticas democráticas (como pide Habermas, por ejemplo en su obra de 1992 *Facticidad y validez*), debería saber articular un proyecto económico que ponga límites ética y estratégicamente al pretendido «mercado autorregulado» o a la mítica competencia económica que llevaría inevitablemente al equilibrio, desde las exigencias fundadas en la reproducción de la vida, de los movimientos sociales de la sociedad civil y desde una planificación mínima, estratégica y necesaria. La legitimidad formal (democrática) de un Estado debe estar garantizada por una legitimidad material (de la reproducción de la vida de sus ciudadanos). Son problemas urgentes que debe reflexionar hoy una Filosofía de la Liberación.

7. LA *ÉTICA DE LA LIBERACIÓN* (1998)

La nueva *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*,[109] escrita desde 1993, a lo largo de los debates antes indicados, intenta responder de manera sistémica, aunque desde la incertidumbre propia de toda reflexión con pretensión de verdad y validez, pero al fin sólo «pretensión» (nada más y nada menos), al formalismo de la Ética del Discurso (mostrando la necesidad de un principio «material» universal, que reemplaza definitivamente la búsqueda de una «económica trascendental»),[110] a la parcialidad de ciertas éticas materiales (como la utilitarista, la de los comunitarianistas, de los axiólogos, las éticas de la felicidad, etc.) articulando arquitectónicamente una moral discursiva de la validez, pero completando ambas desde una ética de la factibilidad (que asume también la racionalidad estratégica e instrumental). La primera parte de dicha ética termina con un tema que deberá ser ampliado en el futuro: la «pretensión de bondad». [111] Es decir, todo acto (máxima, micro o macro-institución, sistema de eticidad, etc.), cuando cumple las condiciones universales ético-morales (materiales y formales) puede tener la «pretensión de bondad». Sin embargo, nadie ni nunca podrá efectuar un juicio perfecto o absoluto sobre un acto diciendo: «¡Este acto es bueno!», para ello habría que tener una inteligencia infinita a velocidad infinita (usando el argumento de Popper). Siendo imposible un tal juicio, sólo nos cabe la honesta, seria y sincera «pretensión de bondad».

Pero dado que ningún acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) puede pretender no tener ningún efecto negativo, aunque sea no-intencional, es decir, siendo *imposible el acto perfecto* sin efecto negativo a corto o largo plazo (en último termino toda la historia universal), debe reconocerse inevitablemente (de manera apodíctica) que alguien sufra el efecto negativo (aunque sea no-intencional) de dicho acto. Es desde la víctima, al decir de Walter Benjamin, o del afectado negativamente por el acto no-perfecto, que toda la ética comienza nuevamente su descripción *ahora crítica*, o como ética de la liberación. Los tres principios universales (material, formal y de factibilidad)[112] se confrontan ahora desde su inevi-

table *negatividad material*. Las víctimas, por su mera existencia (y en su «Diferencia» como nuevos movimientos sociales: la mujer del feminismo, las razas no blancas contra el racismo, la clase obrera contra el capitalismo, los países pobres ante los países desarrollados del centro, etc.), juzgan al acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) como no verdadero (al no poder reproducir la vida, desde el principio material), no válido (al haber sido excluido de la discusión, desde el principio formal), no factible o eficaz (desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principios). Las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal (escéptica de la verdad establecida desde la razón universal como crítica), constituyen una nueva comunidad de comunicación antihegemónica, con validez crítica, y como actores históricos que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos; actores que emergen como constructores de nueva universalidad (desde la Diferencia) por medio de la praxis de liberación.

Se trata de el término de un largo proceso reflexivo, desde e1 1969, pero confrontado a las éticas contemporáneas, reformulando las tesis centrales de la filosofía y de la Ética de la Liberación. Como ya hemos indicado más arriba, hay una cierta prioridad de la filosofía política; por ello nuestra próxima obra la hemos titulado: *Localizando una crítica de la razón política*,[113] donde enfrentaremos, desde el horizonte teórico definido por la nueva Ética de la Liberación (1998), la problemática de la filosofía política, concreta, desde el sistema-mundo a fines del siglo XX y comienzo del III Milenio, donde se dejará ver la clara distinción entre el nivel de la universalidad (parte A), el nivel donde los principios se codeterminan, siendo el campo de la deliberación, de la lucha hegemónica bajo la lógica de la contingencia (parte B), hasta llegar al nivel concreto de las decisiones políticas, la evaluación y manejo de las consecuencias a corto y largo plazo (parte C).[114] La tarea ha sólo comenzado.

NOTAS

1. Un texto de gran formato fechado en 1959. Años después apareció la primera parte, hasta el sofista Protágoras bajo el título de *El bien común I,* Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1968, 82 p.; nunca se publicó la segunda parte.

2. Allí estudié el pensamiento de Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás, gracias a los materiales existentes en la biblioteca de la Universidad de Salamanca. El trabajo data marzo de 1958, 221 p. Estos materiales se incorporaron a la posterior tesis doctoral.

3. La primera parte («Introducción a la temática del bien común. Fundamentación para un comunitarismo personalista,») t. I, 348 p.; la segunda («La existencia del bien común», t.II, 308 p.; la tercera («Naturaleza del bien común»), t.III, 288 p.

4. Original inédito, primera página.

5. Tomo III de la tesis, p. 267. La persona podía trascender un cierto organismo societario (hoy lo denominaria «sistema» social, en el sentido de N. Luhmann), pero, en el nuevo orden no podía escapar a otro orden societario. Siempre la persona es miembro de una «comunidad».

6. En ese época, como he dicho, el debate se establecía ante una obra tal como la de Charles de Koninck, *La primacía del bien común contra personalistas. El principio del Orden Nuevo*, trad. Cast. Ed. de Cultura Hispánica, Madrid, 1952, y, del mismo autor, «In Defence of Saint Thomas; A Reply to Father Eschmann's Attack on the Prirnacy of the Common Good», en *Laval Théologie et Philosophie* (Québec), I, 2 (1945), pp. 9-109.

7. Recuerdo que un amigo me escribió que no podía enviarme una obra mia que le pedía de Argentina porque mi nombre estaba proscrito: el correo no podía distribuir correspondencia o libros con mi nombre. En la Editorial Siglo XXI de Buenos Aires, gillotinaron los ejemplares todavía sobrantes de mi *Ética de la Liberación* en cuatro partes cada ejemplar.

8. Mi deuda con Paul Ricoeur la he expuesto en un artículo titulado «Ermeneutica e liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur», *en Filosofia e liberazione*. *La sfida del pensiero del Terzo-Mond*o, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 78-107.

9. Obra que aparecerá en francés en la Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970, en un volumen (conteniendo tres capítulos, que son los que defendí en La Sorbonne en febrero de 1967): Les évêques hispano-américains. Defenseurs et evangélisateurs de I'lndien. 1520-1620, 286 pp.; y en castellano se editará el original en offset, en nueve volúmenes en el CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971, más de 2.300 pp.

10. Bajo el título de «Amérique Latine et conscience chrétienne», n.° 7-8 (julio-agosto 1965). En mi artículo «Chrétientés latinoaméricaines», pp. 2-20, puede verse la influencia ricoeuriana cuando se dice: «Tout système de civilisation s'organise autour d'une substance, d'un foyer, *d'un noyau éthico-mythique* (valeur fondamentales du groupe), qui peut être mis à jour grâce à l'herméneutique des *mythes* de base de la communauté, la philosophie de la religion étant, à cet effect, un des instruments indispensables» (pp. 3-4). «[...] ce travail de discernement phénoménologique n'a pas été réalisé jusqu'à présent» (p. 5). Este artículo, desarrollado, apareció corno librito posteriormente (América Latina y conciencia cristiana, IPLA, Quito, 1970), con un nuevo trabajo: «Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana» (pp. 63-80). En mi obra *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, aparecen :artículos míos desde 1964, donde puede verse la influencia ricoeuriana en el análisis de la cultura latinoamericana.

11. Art. cit., en *Esprit*, 7-8 (1965), p. 91. En esa «Semana» hablaron igualmente Claude Trestomant, Yves Congar, Josué de Castro, Germán Arciniegas (aunque no se publicó su trabajo), etc. En 1965 publicaba en la revista de Ortega y Gasset en Madrid, *Revista de Occidente*, un artículo titulado «lberoamérica en la historia universal» (n.° 25 [abril 1965], pp. 85-95), en el mismo sentido.

12. «La civilización y su *núcleo ético-mítico*» en *Hipótesis para una historia de la Iglesia* en América Latina, Editorial Estela, Barcelona, 1967, p. 28. En 1967, al regresar a Argentina después de diez años de la experiencia europea, al pasar por Barcelona, procedente de Génova, en el Eugenio «C», un barco italiano, recogimos el primer ejemplar de este libro, que crecerá con el tiempo y del que apareció en 1992 en Mundo Negro, Madrid, su sexta edición castellana (bajo el título*: Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492-1992*), y ha sido trdducido al inglés (Eerdmanns, Grand Rapids, 1981), al alemán (Grünewald, Mainz, 1987), y al italiano (Queriniana, Brescia,

1992). En realidad llenaba una necesidad subjetiva de llegar a lo «concreto» del acontecer histórico latinoamericano, en un aspecto sumamente relevante de su experiencia popular: lo religioso, sintetizando así mis estudios de licenciatura en ciencias de la religión y mi proyecto latinoamericano de interpretación filosófica y transformación político-social. Este libro es anterior al 1968, a la II Conferencia de Medellín, y a la futura teología de la liberación, sobre la que ciertamente influenciará su nacimiento (como lo reconocen sus gestores) dándole una impronta latinoamericana no meramente cuantitativa o sociológica, como era el estilo anterior a la aparición de esa historia.

13. Art. cit., pp. 85-95

14. En 1966 obtuve una beca de la Organización de los Estados Americanos para estudiar con Leopoldo Zea en México, pero habiéndoseme propuesto una cátedra en la Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), decidi comenzar la docencia universitaria.

15. Universidad Nacional del Nordeste , Resistencia, 1966, 275 p. Veáse la interpretación de mis trabajos histórico-filosóficos en Roque Zimmermann, *Uma Abordagem fiolosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976),* Vozes, Petrópolis, 1987, cap. II: «A histórica», pp. 61 ss.; y Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Friburgo, 1922, cap. 3: «Zur geschichsphilosophischen […] Konseption Enrique Dussel» pp. 57 ss.

16. En rotaprint, Universidad Nacional de Resistencia, 1966, . Posteriormente publicada repetidas veces, por ejemplo , bajo el título de «Cultura , cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* (Mendoza*,* Argentina), 4 (1968), pp. 7-40. Apareció también en *Método para una filosofía de la liberación,* Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 205 ss. En agosto de 1968 dictaba un curso sobre «Cultura latinoamericana » (Villa Devoto, Buenos Aires) , inédito, que comenzaba sobre: « I. Para una filosofía de la cultura. Civilización, núcleo de valores, *ethos* y estilo de vida» (pp. 33 ss.).

17. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

18. Sobre la cultura veáse mi reciente colección de trabajos *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, Paulinas, Sâo Paolo, 1997.

19. Escrita en 1969, y publicada en *Ser y Tiempo*, Mendoza, 1973. Allí se exponía la ética de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Max Scheler, anterior al inicio de la Filosofía de la Liberación. Era el punto de partida de la *Ética ontológica* (contenidos en Los capítulos I y II de la futura *Para una ética de la liberación Latinoamericana,* t. I)

20. Escrita igualmente en 1969, objeto de un seminario dictado en 1970, la obra la diálectica hegeliana, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, será integrada posteriormente al *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana.*Pertenece todavía a la etapa previa a la filosofía de la liberación.

21. *Lecciones de introducción a la filosofía o Antropología filosófica*, off-set, Mendoza, 1969, t. I, 64 p. Cap. I: «El ente que es en el mundo. La crisis de la ciencia europea»; cap. II: «La fenomenología como método filosófico. Crisis, conversión y pasaje a la trascendencia»; capIII: «¿Por qué la Antropología filosófica es la Introducción a la filosofía? La Ontología fundamental. Con el mismo título, t. II, 180 p. Cap. IV: «El origen del hombre. Diversos niveles constitutivos del mundo cultural»; cap.V: «El hombre en el pensamiento griego y neoplatónico»; Apéndice: «Algunos aspectos de la Antropología cristiana hasta fines del siglo XV». Esta obra inconclusa e inédita explicaría el comienzo de la *Para una ética de la liberación latinoamericana.* Espera todavía un editor benévolo.

22. Veáse al respecto el artículo de Eduard Demenchonok, «La Filosofía de la Liberación latinoamericana», *Ciencias Sociales* (Moscú), 1 (1988), pp. 123-140; Horacio Cerutti, «Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation», en *philo-Sophical Forum* (Nueva York), 1-2 (1988-1989), pp. 43-61; considérense igualmente mis artículos: «Retos actuales a la Filosofía de la Liberación en América Latina», en *Libertação/Liberación* (Porto Alegre), I (1989), pp. 9-29 (publicado también en Lateinamerika [Rostock], I [1987], pp. 11-25). Hemos situado a la fIlosofía de la liberación en su contexto en el artículo: «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la FIlosofía de la Liberación», en *Reflexâo* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50; y para ubicar la Filosofía de la Liberación dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, veáse mi artículo: «Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana», en *Ponencia*, II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436; también mi trabajo «Praxis and Philosophy. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation», en *Philosophical Knowledge*, University of America, Washington, 1980, pp. 108-118, igualmente en *Praxis latinomaericana y Filosofía de la Liberación,* Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 21-45; e «Histoire et Praxis (Orthopraxis et Objectivité», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4 (1985), pp, 147-161.

23. Véase mi artículo «1966-1976: Una década argentina y el origen de la filosofía de la liberación», en mi libro *Historia de la Filosofía latinoamericana y la Filosofía de la Liberación,* Nueva América, Bogotá, 1966, pp. 55-96.

24. Siglo XXI, México, 1969.

25. Comenzada a escribir a finales de 1969, se publicaba en 1973, Siglo XXI, Buenos Aires, tomos I y II. El tomo III aparecerá en el exilio de México, en Edicol, 1977. El tomo IV y V en USTA, Bogotá, 1979-1980. Los cinco tomos fueron escritos, entonces, de finales de 1969 a mayo de 1975, mes en el que comenzó mi exilio, después de que en la noche del 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba, que destruyó el frente de mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Los tiempos de torturas, muertes, desapariciones en manos de la extrema derecha habían comenzado. Eduard Domenchonok acaba de publicar en Moscú un comentario a la clase que dicté el día posterior al atentado de bomba sobre la Apología de Sócrates (publicada al final de mi obra *Introducción a una Filosofía de la Liberación*, Extemporáneos, México, 1977). La situación política de Sócrates, los motivos de su condenación a muerte, eran muy semejantes a los míos: se le acusaba de «envenenar la mente de los jóvenes», a él con el ateísmo, a mí con el marxismo (analogía impactante por lo injustificadas y ideológicamente esgrimidas, ambas, contra la filosofía como crítica). Leí línea por línea la Apología y la fui aplicando a la situación argentina del 1973. Sobre la *Ética* véase la tesis de Emma Paz Pazmiño, *Filosofía de la Liberación latinoamericana*. *Aspectos fundamentales del pensamiento de Enrique Dussel*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1985, 269p.

26. Parágrafos 13-19; pp. 97-156.

27. Lévinas habla del Otro (*Autrui*) como «pauvre», pero igualmente lo hará Marx, como veremos -y dentro de una misma tradición-, originadas ambas en el último Schelling y Feuerbach.

28. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1991, p. 382.

29. Este tema lo he expresado nuevamente, después de más de veinte años, en mi reciente debate con Karl-Otto Apel, marzo de 1991, en mi ponencia: «La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla», en Diskursethik oder Befreiungsethik, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 96-121, publicada con los restantes materiales del debate en la editorial Siglo XXI, México, 1994.

30. Paul Ricoeur, Op. cít., p. 391.

31. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en el parágrafo 24: «*La conciencia ética* como oír la voz-del-Otro» (t. II, cap. IV, pp. 52-58). La mera «conciencia *moral*» aplica (*applicatio* o *Anwendung*) los principios del sistema vigente; la «conciencia ética» se abre a la exterioridad y tiene criterios de discernimientos: «Qui donc distinguera le maître du bourreau?» (Soi-même comme un autre, p. 391).

32. Op. cit., p. 382.

33. *Dialéctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 1968, p. 190 (citada en *Para una ética de la liberación latinoamericana*; t. I, p. 192, nota 425).

34. Esta tésis la desarrollamos en el tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana,* y específicamente en *Método para una filosofía de la Liberación*, ya citada, pp. 114 ss. Sobre este tema véase la obra de Anton Peter, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespraech zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner,* Herder, Freiburg, 1988, 625 p., donde describe el pasaje que efectúo de Hegel a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, etc., hasta llegar a Levinas y en Johann Schelkshom, *Dialogisches Denken und politische Ethik*. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine *Gesellschaftsethik bei F.Gogarten*, E.Brunner und E.Dussel, Tesis, Universität Wien, 1989, 232 p.; o Christofer Ober, *Die ethische Herausforderung der Püdagogik durch die Existenz des Anderen. Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Tesis, Universität Tübingen, Mai, 1990; Roberto Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse,* American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1988, 174 p.; Edgard Moros, *The Philosophy of Liberation of Enrique Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?*, Tesis, Vanderbilt University, Nashville, 1984, 143 p.; Jesús Jiménez-Orte, *Fondements Ethiques d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: E. Dussel,* Tesis, Université de Montréal, Montréal, 1985, 146 p.

35. «El Señor del ser (Herrn des Seins), noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo (*tò ón*)» (*Schellings Werke*, Ed. Schroeter, Munich, 1958, t V, p. 306). De aquí debió inspirarse Heidegger para llamar al *Dasein* el «pastor del Ser».

36. Veáse mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana,* Siglo XXI, México, 1990, cap. 9.2, pp. 336 ss. En la clase XIII Schelling expresa: «se dice que *se ha creado de la nada (aus Nichts geschaffen)* algo, es decir que algo tiene el ser desde el querer divino» (*Philosophie der Offenbarung*, Surbkarnp, Frankfurt, 1977, pp. 179-180). Marx expresa, por una parte, que la «formación del plusvalor le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de una *creación de la nada (Schöpfung aus Nichts*» (El capital, 1, cap. 7 [1873]; ed. cast. Siglo XXI, t I/1, p. 261; MEGA II, 5, p. 162, 32-163, 1; MEGA II, 6, p. 226, 7-9). Y, por otro, Marx dice el *trabajo vivo* «cede su *fuerza creadora (schöpferische Kraft*) por la capacidad de trabajo como magnitud existente» (*Grundrisse*, I, ed. cast. Siglo XXI, p. 248; Dietz, Berlín, 1974, p. 214, 29-31), o «lo que el tiempo de trabajo vivo produce de más [plusvalor] no es reproducción, sino *nueva creación de valor (neue Wertschöpfung)*, y precisamente *nueva creación de valores* ya que se objetiva *nuevo* tiempo de trabajo en un valor de uso» (ibíd., I, p. 305; p. 264, 44-265, 1). Reproduce el trabajo el valor del salario, pero al trabajar en el plus-tiempo de trabajo, *crea valor de la nada del capital.* Este tema lo hemos expuesto larga, precisa ydefinitivamente en nuestros comentarios a 1as cuatro redacciones de *El capital*. Es un tema «schellingiano» desconocido.

37. En la «Introducción general» a *la Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, t 1, 1983, pp. 34-36.

38. Hemos escrito *en Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires 1975, esta crítica explícita.

39. Escrito en 1971-1972, publicado por Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, como ya lo hemos indicado.

40. Es aquí donde el filósofo de la periferia siente tristeza, dolor y hasta ira. Hace veinte años publiqué una ética en cinco volúmenes «en español», es decir, ¡está «inédita» para la filosofía del Centro (inglesa, alemana o francesa)! Muchos malentendidos se hubieran solucionado si mis colegas hubieran leído estos tomos. Pero como está «en español» es como si no se hubieran publicado! En francés se encuentra parte del capítulo VI, tercero de este tomo II, publicado bajo el título: «Pensée analéctique et philosophie de la liberdtion», en Analogie et Analéctique, Labor et Fides, Ginebra, 1982, pp. 93-120. Una nueva versión de la misma temática acabo de escribirla en el debate con Karl-Otto Apel, en Ethik und Befreiung, Argument, Hambrurg, 1990; y en el trabajo ya indicado arriba titulado: "La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla (*speech act*)» (marzo de 1991), ahora desde un marco filosófico pragmático -y no meramente fenomenológico transontológico, como en 1971.

41. La categoría de "Totalidad» me la sugirió mi profesor en Francia, Yves Jolif (*Comprende I'homme*, Cerf, París, 1967, en el capítulo VI, I: "Totalité», pp. 139), pero ya presente en el *tò hólon* de Aristóteles, en el concepto de *ordo* medieval, en Kant, Hegel, Marx o Heidegger («die Ganzheit»), Sartre, Martin Jay, etc.. y tan criticada por el «holismo» popperiano. El concepto de «sistema» de N. Luhmann (*Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie,* Suhrkamp, Frankfurt, 1984; trad. Cast. Sistemas sociales, Alianza-Iberoamericana, México, 1991) no viene sino a mejor describir lo que entendemos por «Totalidad».

42. La cuestión de la afirmación como origen de la negación de la negación fue claramente expuesta por Ricoeur («Négativité et affirmation originaire», en *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955, pp. 336 ss.). La única diferencia es que, a diferencia de Ricoeur, y de Nabert, pensaba en la «afirmación» del Otro *como otro*, como posibilidad y punto de partida del negar la negación que pesa sobre el Otro *como oprimido* en el sistema, y sobre el mismo «yo» (y *soi-y même*) como dominador. El momento analéctico consistía, exactamente, en la afirmación de la persona del oprimido *como persona,* y desde dicha «afirmación» el negar, por ejemplo, su negación como «esclavo», como «objeto sexual» (mujer dominada), como «trabajo asalariado» (en el capital), etc. La cuestión del capítulo VI «El método de la ética» (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, pp. 129 ss.) toca este tema. Vuelvo sobre él en *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, a partir de una reinterpretación del Schelling posthegeliano de la *Philosophie der Offenbarung* del 1841 (Véase la tesis doctoral de Anton Peter, ya citada). La cuestión de la «Alterité» me la sugirió también el maestro Yves Jolif (*Op. cit.* cap. VI, II: «Alterité», pp. 154 ss.).

43. Posteriormente es recogida esta posición en la *obra Filosofía de la Liberación*, 5.3. Como hemos dicho más arriba, Ricoeur me aportó la idea de esta afirmación originaria en «Negativité et affirmation originaire», en *Histoire et vérité*, pp. 336-360.

44. La «Introducción a la Tercera Parte. La histórica latinoamericana», jugaba esa función no accidental ni anecdótica (t III, pp. 28 ss.).

45. *Filosofía ética de la liberación* (escrita entre 1972 a 1973), t III, Edicol, México, 1977, pp. 1-121.

46. Escrito en 1973; *lbid*.. pp. 123-227.

47. *Filosofía ética latinoamericana* (escrita en 1973-1974), USTA, Bogotá, t IV, 1979.

48. *Filosofía ética latinoamericana* (escrita en 1974-1975), USTA, Bogotá, t. V, 1980.

49. En 1974 apareció la obra *América Latina: Dependencia y Liberación,* García Cambeiro, Buenos Aires, con artículos míos de esa época, que dejan ver dicha problemática.

50. *Die infantile Genitalorgansation*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, t I, 1967, pp. 1197; en *S. Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t V, p. 241 (véase nota 89 del tomo II de mi *Ética).*

51. Esta segunda posición es la que adoptaremos en el trabajo en curso sobre *Nueva erótica latinoamericana*, donde, además, deberemos comenzar a abordar la reconstrucción de la masculinidad desde una feminidad liberada. El género femenino y masculino, la feminidad y masculinidad, no se identificarán con la sexualidad femenina o masculina ni con la eroticidad femenina o masculina. Sexo, erótica y género, femenino y masculino, presentan, veinte años después de mi primer *Erótica latinoamericana,* muchas variantes. Y, ante todo, para responder a razonables objeciones que me han lanzado feminis-

tas norteamericanas, en cuestiones tales como el aborto, el divorcio y la homosexualidad (véase algunas retractaciones de mi parte en la ponencia «Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos», en *Libertaçâo/ Liberación* [Revista de AFYL, Campo Grande, Brasil], II, I [1991], pp. 33-49).

52. Contra Lacan no podemos admitir el «falo» (diferente al «pene») como «símbolo» de la sexualidad en cuanto tal. Es sólo el significante masculino o de la masculinidad. Lacan es una última expresión del patriarcalismo machista El «clítoris-mamal» (al que habría que agregar la vagina) son los «símbolos» de la feminidad erotico-sexual, desde un «género» socio-histórico concreto femenino.

53. En el sentido de «source» para Charles Taylor.

54. Hemos escrito algunos trabajos, desde 1966, sobre la cultura. Todos ellos deben ser considerados como parte de una pedagógica de la liberación. Por ejemplo: el ya citado «Hipótesis para el estudio de latinoamérica en la historia universal», Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint, 1966 (reeditado en: «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* [Mendoza],4 [1968], pp. 7-40): «De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento hasta la Ilustración», en: *Concilium* 47 (1969), pp. 91-114; «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular», Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973, que apareció en *Stromata* (Buenos Aires) 30 (1974), pp. 93-123; «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Cristianismo y Sociedad* (México) 80 (1984), pp. 9-45; «Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales», en Karl Kohut/Albert Meyers, *Religiosidad popular en América Latina*, Vervuert, Frankfurt, 1988, pp. 13-25 (reedición en *Concilium* 206 (1986), pp. 99-113). Además, véase la tesis de doctorddo de Alípio Marcio Dias Casali, A «*Pedagógica*» de Enrique Dussel*: elementos para un estudio crítico*, Pontifícia Universidad Católica de Sao Paulo., 1979, 175 p.; de Christofer Ober, *System, Lebenswelt und Exteritát. Eine Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Alfons Auer, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Fach Ethik, Universität Tübingen, 1989, 282 p.

55. Véase la conferencia ya indicada que dicté en la mañana siguiente del atentado, titulada «La función práctico-política de la filosofía» (Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo el 3 de octubre de 1973, comentando el atentado de que fuí objeto), en *Introducción a la filosofia de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México, 1977, pp. 139-149.

56. Véase mi artículo citado sobre aquella agitada época: «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación'» (escrito en 1984), en *Reflexâo* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50.

57. Tres de mis trabajos, alguno sumamente polémico, tocan la cuestión. Ellos son, como anticipo: «Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista» (Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas tenido en el Centro de estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1976), aparecido en *Ideas y Valores* (UN-Bogotá), 50 (1977), pp. 35-69; «Filosofía de la liberación y revolución en América Latina», en *La filosofia y las revoluciones sociales*, Grijalbo, México, 1978, pp. 25-53; y como respuesta a objeciones: «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Ponencias* (III Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana), USTA, Bogotá, 1985, pp. 63-108.

58. El tema puede ya observarse desde e1 1970, aunque presentado en 1972: «El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad» (Comunicación presentada en la II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos, Córdoba 1972), aparecido en *Fe y Política*, Guadalupe, Buenos Aires, 1973, pp. 65-89; posteriormente en «La religión: como supraestructura y como infraestructura», en *Religión*, Edicol, México, 1977, pp. 15-68; y en «Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina», aparecido en inglés como «Christian and marxists in Latin America», en *Newsletter from CAREE*, Boletín 24 (1984).

59. El Verbo Divino, Estella, 1992.

60. Véase el artículo ya citado de esta época «Una década Argentina (1966-1976) y el "origen de la *Filosofla de la Liberación*"». Excepto una corta estadía en Lovaina en 1972 (donde dicté conferencia sobre Filosofía de la Liberación, y estudié en el Archivo Husserl bajo la dirección de van Breda), en este tiempo estuve casi exclusivamente en América Latina, comprometido con lo que aquí acontecía.

61. Escrita en 1976, y publicada en la Editorial Edicol, México, 1977 (con posteriores ediciones en Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980; Ediciones Aurora, Buenos Aires, 1985; en portugués: *Filosofla da libertaçâo,* Loyola-UNIMEP, Sâo Paulo -Piracicaba, 1982; en inglés: *Philosophy of liberation*, Orbis Books, Nueva York, 1985, 2a. ed. 1990; en alemán; *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburgo, 1989; en italiano Filosofia della Liberazione, Queriniana, Brescia, 1992). En 1983 apareció *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, con artículos míos de esa inicial época de México.

62. Síntesis y desarrollo de mis trabajos de historia de la filosofía y de la cultura.

63. Esto es ya, en cierta manera, fruto del exilio. Preveía ya un despliegue del horizonte: de América Latina al Tercer Mundo.

64. Síntesis y desarrollo de los tomos I y 11 de la *Ética de la liberación.*

65. Corresponde a los tomos III, IV y V de la Ética de la liberación.

66. Aquí debí, en las sucesivas ediciones, introducir correcciones o aclaraciones, en temas tales como el «populismo» y las distinciones aprendidas y reconstruidas en la relectura de Marx mismo.

67. Ante la crítica de las feministas norteamericanas, debimos introducir igualmente correcciones, pero en realidad esta parte se refundirá en la próxima edición de 1993.

68. He insistido frecuentemente sobre esta «persecusión» en regla contra más de veinte filósofos que fueron en Argentina expulsados de Universidades Nacionales por su compromiso con la Filosofía de la Liberación. No conozco otro movimiento filosófico continental que haya pagado de esta manera su coherencia.

69. La obra temprana de Mario Casa1la*, Razón y Liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, indica ya la posición del autor. Un libro que es expresión de la reflexión generacional, que afirma lo nacional y lo latinoamericano como periferia. Critica la modemidad, pero nada indica sobre la opresión económica, clasista, ni sobre la exterioridad del pobre.

70. Lo mejor de esta línea está en la obra de Juan Carlos Scannone. Su último trabajo*, Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, en especial la primera parte (pp. 15-42), indica bien su posición actual donde no se ha superado todavía la ambigüedad populista.
Véase J.C. Scannone (Ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984, donde se publica un diálogo intemacional en el que participaron, entre otros, Peperzak, Casper, Levinas, etc.

71. Véase la valiosa protesta latinoamericana, como un grito kierkegaardiano, en la Córdoba como una nueva Copenhage, de Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Ed. Sils-Maria, Córdoba (Argentina), 1988, en especial pp. 40 ss,: «En efecto, a comienzos de la década del setenta, y en función de la nueva situación sociopolítica del país, surgió en el ámbito académico nacional una corriente filosófica profundamente crítica y desmistificadora, llamada Filosofía de la Liberación» (p, 41), De nuestras discusiones en el

exilio mexicano, véase: «Filosofía: populismo o liberación» (pp. 155 ss.).

72. Las cuatro obras, parcialmente citadas, son las siguientes: *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985,421 p.; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI/UAM-I, México, 1988, 380 p.; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1990, 462 p.; y *Las metáforas teológicas de Marx,* El Verbo Divino, Estella, 1992, circa 290 pp.

73. El más explícito artículo en este punto, y ya citado, fue «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y el dogmatismo»). En este trabajo muestro la complejidad de muchas culturas en oposición (cultura transnacional, cultura nacional, cultura de masas, cultura ilustrada, cultura popular, obrera, campesina, de etnias, etc.), y el cómo en ciertas situaciones (como la nicaragüense en ese momento) el «pueblo» (bloque social de los oprimidos) puede transformarse en «sujeto» creador de nueva cultura. La «cultura popular revolucionaria» sería la nueva matriz de una hermenéutica de liberación. Los «lectores» se han diferenciado, los «textos» se encuentran en contradicción. Una filosofía hermenéutica necesita muchas nuevas distinciones para poder dar cuenta de la complejidad asimétrica de la cuestión en los países periféricos, del Sur.

74. Mis frecuentes viajes por Africa y el Asia, me mostraron una realidad de brutal empobrecimiento, aún mayor que el existente en la sufriente América Latina.

75. En cierta manera, con la caída del muro de Berlín en 1989, se tronchó este intento, pero quedaron los otros tres. Sin embargo, en el próximo futuro, cuando la izquierda latinoamericana se despierte del estado en el que la dejó el choque del «derrumbe del socialismo real» y del neoliberalismo de moda, el «retorno a Marx» que hemos propiciado será fundamental para la nueva generación latinoamericana (y mundial).

76. Así se resume el título de la edición crítica que, por segunda vez, acaba de interrumpir el Instituto Marxista-Leninista de Berlín y Moscú.

77. Esto se deja ver rápidamente al considerar las obras de los filósofos actuales, por las citas que efectúan, por la bibliografía de segunda mano, por la debilidad de los argumentos al respecto.

78. Sobre estos filósofos véase el capítulo 8 de mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, pp. 297-332: «Interpretaciones filosóficas de la obra de Marx».

79. En el exilio, en México, debí enseñar filosofía durante años en un departamento de diseño. Allí comencé a desarrollar una «Filosofía de la poiética», a partir de aquella expresión de Aristóteles: «*Prâxis kaì poìesis èteron*» (*Et. Nic*. VI, 4, 1140 a 17). Véase mi obra *Filosofía de la Producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, donde inicio el desarrollo de toda una filosofía de la *poiesis*(que debe distinguírsela claramente de la *praxis*), que sin embargo quedará inconclusa, pero me servirá para poder mejorar la «arquitectónica» de la Filosofía de la Liberación ante Habermas y Apel. Lo que ellos llaman «comunicación» es el momento *práctico* (pragmático) de una *semiótica* (la «poiética» o producción de «signos» con contenido proposicional, subsumidos en la relación o función práctico-comunicativa).

80. Véase el capítulo 15: «Los Manuscritos de161-63 y el concepto de dependencia», en mi obra *Hacia un Marx desconocido Un comentario a los Manuscritos del 61-63, pp. 312 ss. (en inglés en* «Marx's Econornic Manuscripts of 1861-63 and the "Concept" of Dependency», *en Latin American Perspectives* (Los Angeles), 17, 2 (1990), pp. 61-101). Contra lo que la mayoría opina, la antigua «teoría de la dependencia» guarda toda su vigencia en una teoría de la competencia en el mercado mundial, y bajo el «concepto de la relación Norte-Sur» en el *Sistema-mundo* (tal como lo maneja Immanuel Wallerstein en sus tres tomos, hasta el presente, de *The modern World-System,* Academic Press, t, I-, [973-; en castellano *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, t, I-, [979-). Este historiador de la Escuela de los Anales, aunque nortearnericano, escribe en la Introducción al primer tomo: «En general, donde se da un conflicto profundo, los ojos de los oprimidos disfrutan de mayor agudeza en la percepción de la realidad presente» (ed, cast. I, p, 9).

81. Que eran 1) los *Grundrisse* (editados sucesivarnente en 1939 y 1954), 2) los *Manuscritos del 61-63* (editados de1977 a 1982, en el *MEGA* II, 3, 1-6),

82, Así aparecieron dos tomos ya citados: *La producción teórica de Marx, Un comentario a los «Grundrisse*», 1985, donde efectuamos el comentario de la primera redacción; *Hacia un Marx desconocido, Comentario de los Manuscritos del 61-63,* donde efectuamos el comentario de la segunda redacción.

83. En esto consiste *El último Marx* (1863-1882), ya citado, y se trata de un comentario de esta tercera y cuarta redacción. Trabajos de esta época se encuentran en mi *obra Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994.

84. Véanse para esta última etapa los trabajos ya citados K.-O, Apel, E, Dussel, R. Fornet*, Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992 (texto alemanes en *Ethik und Befreiung*, Ed, R. Fomet, Augustinus, Aachen, 1990); Ed, Fornet B., *Diskursethik oder Befreiungsehtik?* , Augustinus, Aachen, 1992. Además, mi obra de próxima publicación titulada *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (aparecida en inglés bajo el título *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996), en donde se incluyen los diálogos con los tres filósofos nombrados en el título. Además acaba de salir una obra con los trabajos de los debates posteriores: *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998, se han defendido tesis sobre esta temática (como la de Mariano Moreno Vella*, Filosofía de la Liberación y Personalismo, Metafísica desde el reverso del ser*, 2 vols. Universidad de Murcia, 1993, 866 pp,) o publicado trabajos sobre estos temas; (p,e, Hans Schelkshorn, 1994, *Diskurs und Befreiung*, *Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Editions Rodopi B.V., Amsterdarn-Atlanta, 1997, 362 p,; o de Anton Penner, *Die Aussenperspecktive des Anderen, Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik*, Argument Verlag, Hamburg, 1996, 320 p,), Sobre el diálogo posterior con Apel véanse las obras editadas por Raúl Fomet-Betancourt*: Die Diskursehtik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen, [993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen (trad, port, Sidekum, 1994), 1994*; Armut, Ethik, Befreiung,* Augustinus, Aachen, 1996, Se anuncian dos nuevos tomos, En septiembre de 1997 se efectuó el VI Diálogo en la ciudad de México, En 1998 será en El Salvador (en la UCA de San Salvador), Acaba de *aparecer La ética de la liberacion ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998 (se tratan de los trabajos referentes a debates desde 1993 a 1997), Michael Barber ha publicado *Ethical Hermenutics Rationalism in Enrique Dussel´s Philosophy of Liberation*, Fordham University, Nueva York, 1998,

85, Recuerdo que estábamos comiendo antes de una conferencia que debía dictar sobre Marx en el New School of Social Research de Nueva York, cuando Agnes Heller entró y nos dijo asombrada: «¡Acaba de caer el muro de Berlín!», y de inmediato comenzó una acalorada discusión,

86, La obra ya citada de Giuseppe Cantillo y Domenico Jervolino (eds*.), Filosofia e liberazione, La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, La respuesta de Ricoeur en pp, 108 ss; mi intervención «Ermeneutica e liberazione», pp, 78-106.

87. Véase la prioridad de la *relación práctica* sobre la poiética o tecnológica en Marx. descanándose como inválida la crítica de productivismo, en este ejemplo: «La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene *siempre* como momento determinante su existencia *como miembro de una comunidad* [...]. es *una relación con los demás hombres la que condiciona* su relación con la naturaleza» (*Manuscritos del 6l-63*; en *MEGA* II. 3. p. 1818, 28-30). En esto estriba toda nuestra reinterpretación de Marx, y por ello llegamos a concluir que *El capital* es una ética (Cfr. El último Marx. cap. 10.4. pp. 429 ss.). Hay una relación práctica previa que constituye a la relación *productiva*. El «trabajo» no es la cuestión esencial para Marx, sino el caracter «social» (no-comunitario, por lo tanto defectivo) del trabajo.

88. Véase el parágrafo 4*: «La comunidad de vida y la interpelación del otro*. La praxis liberadora», en el artículo «La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación» en Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. pp. 71 ss.

89. Esta «lingüisticidad» es la expresión de una existencia siempre ya «semiótica» (el «signo» cultural como *producto* humano) en relación práctica (la «pragmática»).

90. Esta «instrumentalidad» es igualmente el momento poiético producto del objeto material técnico, pero en relación práctica con el Otro en comunidad, ya siempre presupueto a*priori*: la «economicidad» (análoga a la «comunicabilidad» de la pragmática).

91. Entre las posiciones posibles de interpretabilidad está la del «lector-ante-un-texto», que tan magistralmente ha descrito Ricoeur.

92. Todo esto lo hemos expuesto en nuestra ponencia «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla», ya citado.

93. Véase mi obra *1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. Nueva Utopía, Madrid, 1992 (en inglés bajo el título *The invention of the Americas*. Continuum Publ. House. Nueva York. 1995; alemán en Patmos, Düsseldorf; en francés en Editions Ouvrières, París; en italiano en La Piccola Editrice. Brescia; etc.).

94. *Popol-Vuh*. Antiguas historias de los Quiché. FCE. México. 1947.

95. Véase mi obra citada *Hacia un Marx desconocido*. cap. 14, sobre el sentido de «ciencia» para Marx. pp. 285-311.

96. *Manuscritos del 61-63*; en *MEGA* II. 3. p. 2.239, 20-22.

97. Véase dicha formulación en *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984. caps. V y VI. En una obra futura (sobre Filosofía Política y Filosofía Económica) tocaremos a fondo este principio, como crítica a Max Weber y Karl Popper, a fin de establecer las bases para la crítica del neoliberalismo vigente en América Latina. Todo modelo ideal es imposible y delimita un horizonte de lo posible. Se trata de lo que Hinkelammert denomina «principio general empírico de imposibilidad», que no es falsable (contra Popper) y que delimita la «ilusión trascendental» de intentar lo imposible (en el que caen tanto los marxistas posteriores a Marx. así como las propuetas económicas de F. Hayek o M. Friedman).

98. Cuestión fundamental de nuestra obra *El humanismo semita* nombrada más arriba.

99. Véase mi trabajo ya citado «Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt», *en Diskursethik oder Befreiungsethik?* pp. 96-121.

100. K.-O. Apel ha comenzado a responder a la cuestión en el trabajo «Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel», en *op. cit.*. pp. 16-69.

101. Tema tratado en la ya citada obra *1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad.*

102. En el Encuentro de Mainz de marzo de 1992, coincidimos con Fr.mz Hinkelarnmert, ante Apel., que el «estar vivo» (el «yo vivo») es condición pragmática trascendental *apriori* del «yo argumento». El «estar-vivo» (en una «comunidad de vida» ideal, donde la vida se reproduce como condición del discurso o la argumentación) es anterior y presupuesto al «estar-argumentando».

103. Véase el informe de las Naciones Unidas *Human Development Report* 1991, Oxford University Press, 1991 (trad. cast *Desarrollo humano: Informe 1991*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1991. En este Informe se descubren por primera vez, cuantitativamente, el grado grave de empobrecimiento del mundo periférico: América Latina y el Caribe, Asia, los Estados árabes y el Africa Sub-sahariana. En el *Informe* de 1992 las proporciones han desmejorado.

104. Ponencia presentada en marzo de 1992 en Mainz.

105. Nuestra nueva *Ética de la Liberación*: *en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, parte de este supuesto, que, por su parte, es la conclusión del debate con Apel y comienzo de un *nuevo despliegue* de la Ética de la Liberación.

106. J. Habermas acaba de criticar fuertemente la posición de Karl-Otto Apel en su trabajo «Erläuterungen zur Diskursethik» (en realidad debía ahora llamarle «Diskursmoral»), en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 185-199.

107. Considérense su ponencia en el Encuentro con Apel en México (marzo de 1991) «Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von *Diskursethik und der Ethik der Befreiung* E. Dussel», en *Disckursethik oder Befreiungsethik*? , ed. cit, pp. 181-207, y en Mainz (marzo de 1992).

108. En el capítulo 8 de mi obra *Las metáforas teológicas de Marx* (Verbo Divino, Etella, 1993) comienzo a abordar esta cuestión.

109. Editorial Trotta, Madrid, 1998, 661 pp.

110. En el debate con Apel la «economía» sólo sirvió para ir descubriendo la importancia de lo «material» en la ética. En realidad el tema no era una «económica» sino la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana como criterio y, explicitando los momentos normativos de dicho criterio, un principio ético material universal. Esto nos ha llevado a un replanteo completo de la llamada «falacia naturalista» (estamos por publicar una artículo sobre «Reflexiones sobre la falacia naturalista», donde mostraremos el sentido de la explcitación o fundamentación de un juicio normativo desde juicios de hechos o descrriptivos, que tienen igualmente «oculto» aspectos normativos). Hemos diálogado sobre el particular con A. MacIntyre en el semestre de invierno de 1998 como profesor visitante de la Duke University.

111. «Bonté» en francés, «goodness» en inglés, pero sin traducción exacta en alemán (debería ser algo así como una «Anspruch der Gutes»).

112. La *Zeitschrift für kritische Theorie*, publica sobre el tema en un próximo número de 1998 mi artículo «Materiale, formale und kritische Ethik».

113. El artículo «Seis tesis para una crítica de la razón política» (a publicarse en San Francisco bajo el título de *Six Theses towards a Critique of Political Reason*), contiene las hipótesis para una nueva obra que estamos elaborando.

114. Sobre este tema, resultado del debate con Apel en septiembre de 1997 en México, he escrito «Principios, mediaciones y bien como síntesis (De la ética del discurso a la ética de la liberación») (que se publicará en inglés traducido por Eduardo Mendieta: «Principles, Mediations and the Good as synthesis (from Discourse Ethics to Ethics of Liberation»), donde se trata el tema de los niveles A, B y C.

EDITORIAL

ENRIQUE DUSSEL
UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. EL GRITO DOLIENTE DE LA OTREDAD COMO DIMENSIÓN DEL SENTIDO Y SIGNIFICADO DE UNA ACTUAL REALIDAD HISTÓRICA.

Génesis 4, 8-11:
[...] Y cuando estaban en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y lo mató. El Señor dijo a Caín: -¿Dónde está Abel, tu hermano? Respondió: -No sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano? El Señor le replicó: -¿Qué has hecho? La sangre de tu hermano me está gritando desde la tierra...

Apocalipsis 21, 1 y 5:
Vi entonces un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía [...] Todo lo hago nuevo.

Altissimu, onnipotente, bon signore,
tue so le laude, la gloria, el honore et onne benedictione.
Ad te solo, Altissimo, se confano,
et nullu homo è ne dignu te mentovare.
Laudato sî, misignore, cum tucte le tue creature,
spetialmente messer lo frate sole...
(San Francisco, «Cántico del Hermano Sol»)

El que oye el lamento o la protesta del otro es conmovido en la misma centralidad de su mundo: es descentrado. El grito de dolor del que no podemos ver significa a alguien más que a algo. El alguien significado, por su significante: el grito, nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la causa de su grito. El «tomar a cargo» es hacerse responsable. Responsabilidad tiene relación no con responder-a (una pregunta), sino responder-por (una persona). Responsabilidad es tomar a cargo al pobre que se encuentra en la exterioridad ante el sistema. Ser responsable-por-ante es el tema.

Responsable por el otro en y ante el sistema es la anterioridad a toda anterioridad; pasividad que es casi actividad metafísica... Es anterioridad a la apertura ontológica al mundo, por cuanto la hace posible, es su *a priori* real. Responsable por el hijo indefenso es la madre, como el maestro responsable por su discípulo, el gobernante por su pueblo.

La responsabilidad por el pobre, el exterior al sistema, expone al hombre justo a los ataques del sistema que se siente atacado por su gratuidad, disfuncionalidad, apertura, exposición. Por ello, con lógica implacable, la totalidad persigue a los que testimonian en su responsabilidad por el oprimido la necesidad de un orden nuevo. La responsabilidad es obsesión por el otro; es religación con su exterioridad; es exponerse al traumatismo, a la prisión, a la muerte. El héroe de la liberación [...], antihéroe del sistema, avanza su vida y la pone en juego. Responsabilidad es así valentía suprema, fortaleza incorruptible, auténtica clarividencia de la estructura de la totalidad, sabiduría.

[E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1985, pp. 74-75.]

Desde un punto de vista histórico, empírico, si esta filosofía es crítica, si critica al sistema, éste debe criticarla, debe perseguirla. Los filósofos que la practican en muchos casos han sido, en cuanto tales, objetos de persecución; han sido expulsados de sus universidades, de su patria; han sido condenados a muerte por los agentes del fascismo, de las extremas derechas.

De todas maneras, una filosofía nunca debió justificarse en su presente. Su justificación fue su clarividencia, su clarividencia fue su operatividad, su operatividad fue su realismo; su realismo fue el fruto de la praxis; su praxis de liberación fue la causa de su inhóspita posición a la intemperie, fuera del sistema. La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos vernáculos, dominados, pobres... Ellos son los maestros de los sabios, y la sabiduría es filosofía.

[E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, edición e introducción preliminar de Mariano Moreno Villa, de próxima publicación en Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1999.]

[...] ¿es igual una solidaridad con los pueblos latinoamericanos desde el recuerdo de las víctimas causadas por la *conquista* que desde ideologías tan engañosas como *la madre patria*? ¿No pasa acaso el ejercicio de la justicia y de la moral política hoy por ese recuerdo? Para responder a estas preguntas poco ayuda el historicismo al que tanto recurrimos aquende y allende del océano. Naturalmente que conviene saber lo que ocurrió y cómo ocurrió. Pero todo eso no servirá para exculpar los robos, asesinatos, explotación de entonces, ni valen las teorías indigenistas en virtud de las cuales los actuales moradores se colocan

del lado bueno cuando en buena parte prosiguen la misma política por otros medios. La única pregunta relevante es ésta: ¿queremos hacer nuestra la causa de los vencidos o queremos seguir con la nuestra, hecha sobre los intereses de los vencedores? En todos los campos hay una tradición *compasiva* y otra ideológica. Hay que recuperar la tradición crítica, la que haya habido, porque a través de ella circula la chispa mesiánica.

[...] La causa de los vencidos, inicialmente un asunto moral, acaba siendo el síntoma de la insuficiencia de una de nuestras tradiciones filosóficas, la más poderosa sin duda, la que viene de Grecia. Pero tan sólo una parte de la experiencia europea.

[Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 218-219 y 227.]

Y si, como miembro físico de la comunidad occidental, el judío se plantea formar parte de esa comunidad cultural, el ilustrado de turno le irá explicitando las condiciones de acceso. A Lessing, por ejemplo, el gran amigo de Moses Mendelssohn y autor de *Natán el sabio* no le tiembla la mano cuando exige del judío que quiera ser ilustrado el *sacrificium intellectus*. Hasta Herder, que sabía valorar como nadie la importancia de la historia del pueblo hebreo, pedía a cambio del reconocimiento de los derechos sociales y políticos *el sacrificium traditionis*. Por no hablar de Marx, él mismo judío, que identificaba lo judío con la letra de cambio de suerte que quien quisiera apostar por lo que él llamaba emancipación humana tenía que renunciar a la esencia del judío que todo hombre lleva dentro (*sacrificium essentiae*).

Hubo tiempos y hubo pensadores judíos que pagaron esos precios. Y hubo quien se plantó. Eran filósofos de formación ilustrada (el neo-kantiano Cohen, el neo-hegeliano Rosenzweig, etc.) pero no dispuestos a dejar de ser judíos. Conocían la *cuestión judía*, como cualquier filósofo académico, pero además formaban parte de ese problema. Conocían el punto de vista del crítico pero también podían valorar la naturaleza de esa crítica desde dentro, como objetos de esa crítica. Esa singular experiencia es la que anima *El Nuevo Pensamiento*. Su veredicto: la pretendida universalidad occidental es harto particular. No caben ellos porque aquella razón no soporta la diferencia. Su proyecto programático ambiciona la construcción de una universalidad desde la diferencia o, mejor aún, desde la marginalidad que ellos conocen como judíos. Una universalidad universal.

[...] Ser judío, dice Levinas, no consiste tanto en creer en Moisés cuanto en situarse al margen de la historia para poder juzgarla y no someterse a sus dictados. Con esa carta de presentación, no podría el judaísmo pretender la plaza de principio inspirador de la Modernidad, aunque se le reconozcan aportaciones substanciales suyas.

Eso lo decía Weber y también lo descubrió por su cuenta Franz Rosenzweig. Pero con una diferencia. A la aguda mirada del segundo no podía escapar una extraña paradoja: justo en el momento en que se afirmaba el *caché* cristiano de la Modernidad, se levantaba acta de su fracaso. A Weber [...] le bastaba con dejar constancia de los dos hechos. Y ahí se quedó. Rosenzweig, sin embargo, no podía quedarse ahí porque había experimentado en propia carne -en la de su pueblo- el coste social, político y humano que conlleva esa historia. Por eso se siente urgido a seguir pensando.

Su objetivo es mostrar una racionalidad en la que quepa lo excluido por la racionalidad occidental. Para ello tiene que plantearse la universalidad *desde lo excluido* por la susodicha racionalidad.

[Reyes Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 14-15 y 17-18.]

La experiencia que construye la memoria es la de un individuo que sufre. Una experiencia con memoria es la que trae a la conciencia, al presente, todos esos sufrimientos acumulados en los «miles y miles de años». Eso es lo que no puede el concepto, obligado a cepillar las aristas particulares hasta convertir la realidad de la que habla en un estereotipo. «Para dotar al colectivo de rasgos humanos -dice Benjamin- el individuo tiene que cargar con lo inhumano. Hay que despreciar la humanidad en el plano individual para que ésta aparezca en el plano del ser colectivo.»

[...] La tolerancia es una propuesta de la realización de la diferencia. [...]
Edom y Jacob se necesitan. Es fundamental que el asesino responda a la pregunta de la víctima. La víctima o las futuras víctimas sólo descansarán en paz cuando el asesino deje de serlo. Pero éste sólo se librará de la negación de toda subjetividad si asume su responsabilidad, es decir, si responde a la pregunta que sólo la víctima puede hacerle (los verdugos tienen una habilidad especial para olvidar o para disfrazar sus fechorías con cualquier «astucia de la razón»).

[Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo. Y sobre La tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 130-131 y 134.]

¡Allanad al menos para una feliz descendencia el camino a ese grado de cultura, hacia esa tolerancia humana general, por la que en balde sigue suspirando la razón! ¡No premiéis ni castiguéis ninguna doctrina, no seduzcáis ni corrompáis ninguna opinión religiosa! Al que no estorba la felicidad pública, al que actúa con rectitud respecto a las leyes civiles, respecto a vosotros y a sus conciudadanos, dejadle hablar como piensa, dejadle dirigirse a Dios según su manera o la de sus padres, y buscar la salvación eterna donde crea encontrarla. ¡En vuestros Estados no permitáis que nadie denuncie lo íntimo ni sea juez del pensamiento; no permitáis que nadie se apropie un derecho, que el omnisciente se ha reservado sólo para sí! ¡Si nosotros *damos al César lo que es del César*, dad vosotros también *a Dios lo que es de Dios! ¡Amad la verdad! ¡Amad la paz!*

[Moses Mendelssohn, *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 279.]

Importa recordar siempre lo olvidado, a los vencidos, a los no-sujetos; habitar la *memoria passionis*.

1.Una Filosofía de la Liberación

El tema que se estudia en este número de la *Revista Anthropos*, Filosofía de la Liberación, cumple con uno de nuestros propósitos más antiguos de ofrecer un panorama de las aportaciones latinoamericanas al proyecto de un pensamiento propio y original, no sólo en el campo de la filosofía sino también en el ámbito político, cultural, pedagógico, económico y estético. Creemos que América Latina no se constituye sólo en un conglomerado de países económica y culturalmente dependientes, sino que se configura en un continente creador de nuevos pensamientos y una diferente sensibilidad para con los otros.

Afortunadamente, el contenido de este número no requiere de muchas explicaciones, sólo enfrentarse a su lectura. Nos ofrece tres documentos clave que se adentran perfectamente en el tema, en su proceso de elaboración, actualidad y originalidad de un diálogo con los autores más críticos y novedosos del pensamiento contemporáneo. Me refiero, en primer lugar, a la biografía intelectual que secuencialmente nos traza el propio Enrique Dussel. Su título constituye en sí mismo toda una síntesis: «En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación». En su conjunto se configura como el texto y la obra explícita de su autor. Recorre las etapas e ideas más importantes, tanto personales como colectivas, que han contribuido a la formación de una Filosofía de la Liberación y a sus mediaciones categoriales. Y desde ahí se establece un compromiso ético y político, cada vez más concreto y crítico. No menos importante es el interés de este documento en referencia al análisis de las circunstancias y el contexto histórico-cultural en que todo ello acontece. Las preocupaciones científicas y filosóficas, su relación con el mundo académico europeo y estadounidense; la elaboración de una metodología de investigación y, por último, su estudio comparado de su proyecto de Filosofía de la Liberación en continua reconstrucción con los principales pensadores éticos de la actualidad. De este modo, establece un profundo diálogo con E. Levinas, P. Ricoeur, O. Apel, J. Habermas, R. Rorty, G.Vattimo, S.J. Taylor. Todo este conjunto de lecturas, discusiones y referencias le llevan a la formulación del primado de la ética frente a la tradición metafísica occidental. Su compromiso se concreta en la necesidad de elaborar una filosofía para el tercer mundo percibido desde esta perspectiva como «explotado y empobrecido». Contribuye a todo ello una nueva lectura de Marx que supuso para él una recreación de su pensamiento. Aceptar este desafío supone la afirmación de la distinción de la alteridad del otro como diferencia digna. Establece, de esta manera, un profundo debate con la ética del Discurso. Lo cual le lleva a una pregunta más centrada en la ética de la liberación que «la localización de una crítica de la razón política». Donde el hecho de la exclusión se constituye en punto de partida de la Filosofía de la Liberación y se abre la pregunta fundamental: ¿cómo y por qué no excluir al otro? Todo ello va a dar lugar también a una Pedagogía de la Liberación crítica, comunitaria, popular y antihegemónica.

En consecuencia, aparece una nueva etapa para la Filosofía de la Liberación cuya máxima exigencia es la creatividad. El Pensamiento del Otro, del Pobre tiene como origen la afirmación de la dignidad de toda persona como miembro igual de la comunidad. Lo que contradice directamente el pensamiento fundamental del sistema hegemónico vigente, quien siempre intenta justificar la muerte del otro; éste es en definitiva un enemigo. «El Otro no puede ser reconocido ni como igual ni como otro» en este sentido es claro como proyecto alternativo que «cada persona, además, es siempre y simultáneamente *Otro que todo otro*, en toda comunidad de comunicación o reproducción de toda la vida humana posible...». De este modo, se resalta la tesis en que se concreta su pensamiento: «El problema actual más acuciante en América Latina se sitúa en el nivel de una filosofía política latinoamericana de la liberación en el Sistema-Mundo». En definitiva, una filosofía económica y una filosofía de la liberación que «haya aprendido la lección de la filosofía pragmática». La crisis, en este sentido, de los proyectos alternativos al capitalismo, han de ser «una provocación a la creatividad más que causa de desaliento...». Podemos entender, de esta manera, su idea de que «las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal [...] constituyen una nueva comunidad de comunicación antihegemónica, con validez crítica, y como actores históricos que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos; actores que emergen como constructores de nueva universalidad (desde la Diferencia) por medio de la praxis de liberación».

Una bibliografía de y sobre la obra de Dussel complementa su exposición con una detallada documentación sobre el tema.

El segundo documento al que me refería se centra ya en el apartado «Argumento». Es un estudio que nos ofrece A. Moreno Villa como aportación de una lectura sintética y profunda de toda la obra de Dussel. Analiza con suma claridad las ideas de un diálogo intenso con los más importantes autores del pensarniento contemporáneo, especialmente lingüista y ético. Desentraña las ideas más fundamentales de su metodología fenomenológica, de la concepción hei-

deggeriana del *Dasein* y de su crítica a la tradición metafísica de occidente y sus alternativas, esto es, «la deconstrucción de la metafísica occidental». Cosa que le es sumamente útil para superar la metafísica heideggeriana y la lectura crítica en profundidad, a su vez, de Levinas. Una idea es central en este sentido: el rostro del otro es epifánico. De este modo, puede decir A. Moreno Villa que «el Otro me es accesible en su otredad porque su rostro y su voz me lo revelan».

Se muestra así cuál es el ámbito «de la posibilidad del conocimiento del otro». A consecuencia de este planteamiento es cómo la ética pasa a ser « la filosofía primera». Y de esta forma, el Otro se «sitúa más allá de mi comprensión del ser, del mundo, y de mí mismo, de mi propio horizonte de comprensión». Pero el pensamiento de Levinas no alcanza a plantear radicalmente lo que el proyecto de una Filosofía de la Liberación requiere: intentar la superación de toda la ontología de la tradición occidental y una crítica al propio pensamiento de Levinas. En este sentido, A. Moreno Villa destaca la originalidad de su planteamiento de la Filosofía de la Liberación, lo que supone una crítica a la concepción de las mediaciones de Levinas. Eso significa que, «desde la experiencia originaria del cara a cara Levinas critica la erótica, la pedagógica y la política en tanto que totalizadas, al fundarse éstas no en la meta-física del otro sino en la comprensión ontológica de lo Mismo, la Totalidad». Pero el problema, precisamente, radica en saber quién es el otro en concreto. En consecuencia, la propuesta de Dussel no sólo afecta a la liberación social, política, económica, cultural, sino que es «una reflexión que pretende ser una liberación de la misma ontología», de lo «Mismo que piensa lo Mismo», es su reducción de lo «Otro de lo Mismo» .

Se trata, pues, de escuchar la palabra hiriente del otro, del oprimido latinoamericano. Es ahí donde puede nacer «la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática».

Dicha filosofía, junto a la Teología de la Liberación y la creación literaria, piensa M. Moreno Villa que «son la expresión cultural más original y fecunda que América Latina ha ofrecido en los últimos decenios...».

Nos ofrece también M. Moreno Villa, una cuidada edición de la obra fundamental de E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*, con una introducción preliminar en que traza una síntesis de los puntos más centrales de toda su obra. Señala muy especialmente cómo la filosofía de la liberación es, en verdad, auténtica filosofía. «La FL es expresión de la realidad cotidiana, y lo cotidiano en la mayor parte de la *humanidad* es la *pobreza*», dice. Incorpora esta nueva edición un último capítulo en que se recogen las más recientes reflexiones de Dussel acerca de los supuestos de la ética de la liberación. Todo este estudio constituye un trabajo profundamente esclarecedor y sumamente pedagógico para adentrarse selectiva y críticamente en el conjunto de la obra de Dussel.

El tercer documento importante para un lectura analítica y crítica de la obra de Dussel es el de H. Schelkshorn en que relaciona la FL con la ética del discurso como aproximación a una moral universalista. Plantea el problema; hace una aproximación a la concepción ético-discursiva como moral universalista; relaciona la ética de la liberación con una ética universalista; se plantea algunas tesis acerca de la relación entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación en sentido de ética universalista. En conclusión, «el desarrollo en detalle de una ética del discurso podría enriquecerse de un contacto con la ética de la liberación». Y de este modo, se puede obtener una «solución rigurosa del problema [...] de la motivación de una acción ético-discursiva [...] que, en última instancia, se base en el *télos* de una forma de vida».

Complementan estos documentos diversos artículos que se sitúan en la sección «Análisis temático»: «Metafísica y FL»; «Por una Filosofía de la Liberación desde el punto de vista cosmopolítico»; «FL y sabiduría popular»; «Enrique Dussel en México; y, por último, un comentario-análisis de su reciente obra *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, cuya síntesis se expresa en el siguiente pensamiento: «La vulnerabilidad traumática de la víctima: una ética de la vida y la liberación».

Finalmente hemos de agradecer a Mariano Moreno Villa su inteligente trabajo de coordinación y acierto en la elección de los temas y su cuidada documentación. De todo ello se deduce que el tema del Otro y no el ser, el problema ético, es la cuestión central y el fundamento de todo pensar filosófico. Y todo ello como un modo de comprender la realidad como don, libertad y gratuidad, como creación de una Otredad siempre Diferente.

2. *La Biblia, un libro de historias y culturas dialógicas, expresión del pensamiento occidental y sus alternativas*

La Biblia es un epítome de culturas, diálogos, interpelaciones y cuestionamientos: una diversidad dialógica, cuyo centro siempre es un otro interpelante. Merece la pena traer a colación algunas de sus experiencias que explicarían la entraña íntima de una de

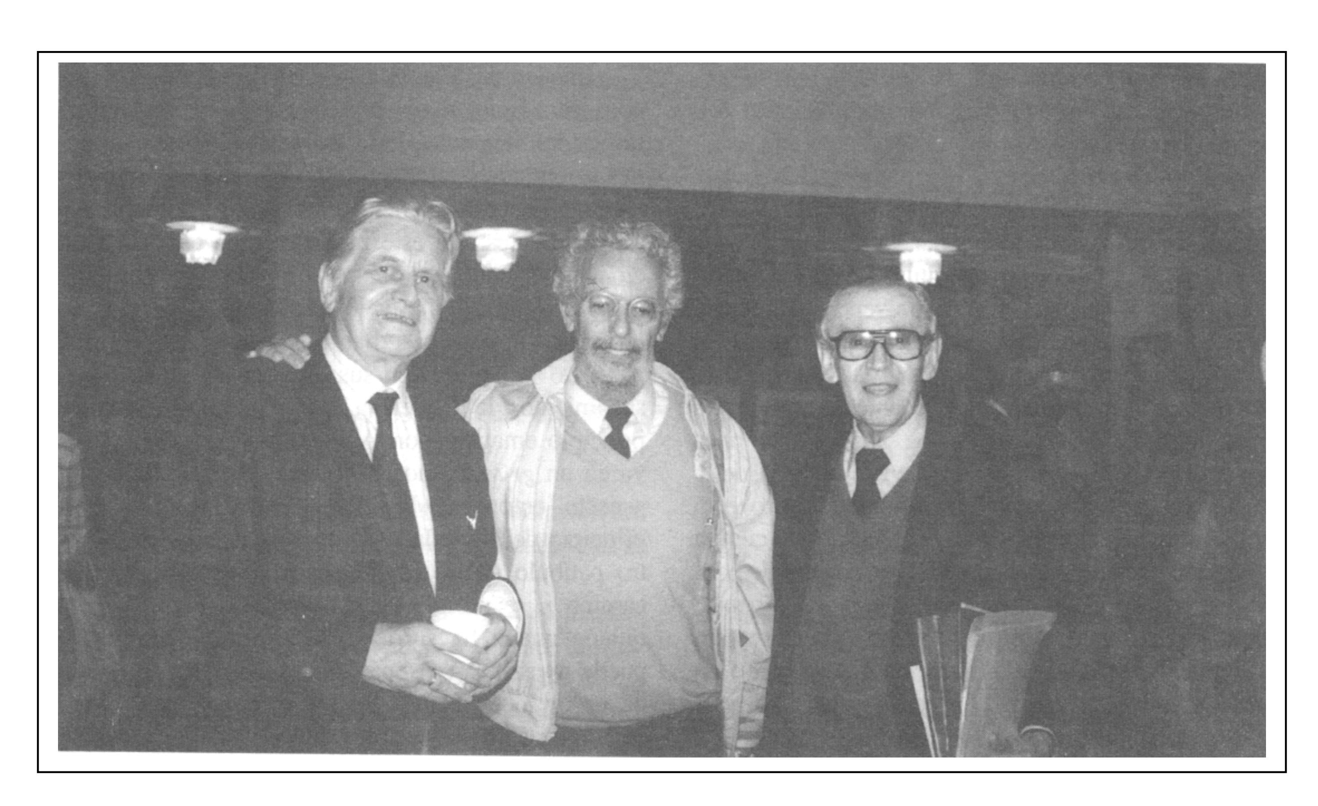
las fuentes de la cultura occidental y sus contradictorias paradojas: Occidente no sólo es Atenas y su *logos*, sino también Jerusalén y sus exterminios, conflictos e interpelaciones. La cultura que allí se nos presenta está transida de temporalidad: la obra de la creación tiene un nacimiento, la narración de su historia y una culminación que no finaliza, sino que da origen a un nuevo comienzo, en que tiene lugar la realización de todo lo que hemos soñado, deseado, pensado y sentido de forma positiva frente al otro. Pero ¿es posible excluir el mal de la estructura de la realidad? ¿A qué precio? Nuestra utopía más íntima es la construcción de un tiempo y un espacio del bien sin mezcla de mal. Ser real es convivir siempre en la ambigüedad con la necesidad de elegir entre opciones contradictorias. Pienso que ésta es una de las cuestiones que quedan abiertas para que pueda enfrentarse a ellas una Filosofía de la Liberación. Pero ahora sólo queremos recordar tres imágenes bíblicas del otro: la figura cainítica, la projimal y el sufrimiento del inocente en la presencia de Jesús de Nazareth.

Todo apocalipsis es el inicio de una nueva génesis, de otra y diversa creación. Quizá pertenezca a la propia estructura de la realidad el que su corazón, su núcleo más íntimo sea una opción, un valor, y éste siempre puede ser afirmador o negador de la otredad, La naturaleza, el cosmos, se nos aparece fríamente indiferente, pero la subjetividad lo es siempre afectivamente electiva. Quizá sea éste uno de los misterios más profundos de la comprensión de la realidad y de la captación de su estructura. La Biblia, en su libro del Génesis, se abre a estas dos realidades: creación y elección, un saber del bien y del mal. Y es a partir de aquí que seleccionamos tres imágenes de la otredad que han tenido una presencia constante y desigual en la historia cultural de Oriente y Occidente, pero sobre todo de esta última y de sus formas de pensar.

Me refiero, en primer lugar, a la imagen de Caín y Abel, que resumen el odio frente al igual, el asesinato y la sangre del inocente que interroga y cuestiona permanentemente al asesino. De este modo, lo que vemos es que el asesino fraterno no acepta la gratuidad, ni la libertad en sus relaciones con el otro. Las guerras de exterminio son el estado permanente de su acción: no soportar la presencia del rostro del otro. Elimina su presencia. Es lo que ha configurado y todavía configura la historia de nuestra cultura mayoritaria: existimos contra los demás; recibimos el nombre de la negación del otro; vemos al enemigo y al extraño como no presentes.

La segunda imagen la constituye la figura del prójimo. Éste es tal porque no importa su nombre, ni su procedencia, ni su lengua, ni su actual país; sólo su estado y condición. Prójimo es quien actúa con quien necesita cuidado. El relato evangélico es sumamente claro. El prójimo se constituye en tal por el reconocimiento del otro como otro, por la acción pertinente a su circunstancia.

La tercera imagen se refiere a la pasión, muerte y



resurrección del inocente tratado como criminal por cualquiera de las formas de poder. El inocente que soporta el mal resucita, vive y permanece. Cuando se busca al inocente que ha muerto violentamente no se le encuentra nunca en el sepulcro. La respuesta es «no está aquí, ha resucitado». Esta misma idea se encuentra referida a un nivel global y cósmico en el Apocalipsis: «Todo lo hago nuevo». Vemos, de este modo, como el fin nunca es catastrófico sino la creación de «un cielo nuevo y una tierra nueva»... una «nueva Jerusalén».

Consecuencia de todo ello es que en tanto la subjetividad forma parte de la estructura de la realidad es imposible superar la ambigüedad de forma absoluta. Siempre habrá necesidad de una elección afectiva, de una nueva invención de valores. Permanentemente vamos a necesitar un proceso de liberación plural.

3. La cuestión judía como metáfora del excluido y del pobre. (Algunas reflexiones sobre tres obras de Reyes Mate: La razón de los vencidos, Memoria de Occidente y Heidegger y el judaísmo. y sobre La tolerancia compasiva)

Entender el presente e imaginar constructivamente el futuro requiere recuperar la memoria histórica, especialmente aquello que hemos olvidado, la razón y la cultura de los vencidos. Ello nos plantea la siguiente pregunta referida a la actual concepción de la modernidad. ¿Por qué ha fracasado la Ilustración en su proyecto liberador? Ante tal cuestión, unos querrían volver a la premodernidad y otros se sitúan en una sensibilidad crítica posmoderna. Pero también hay quien, aun reconociendo el fracaso, piensa que es posible todavía «el proyecto de entender y organizar la vida social, política, cultural y espiritual desde los intereses de una razón emancipadora, universal». Éste sería un intento noble pero débil. Los temores frente a los efectos perniciosos frente a la razón y la reducción de ésta a mera instrumentalidad, pueden convertirla en la «más insensata de las empresas». Todo ello implica que el análisis se ha de adentrar en el corazón de la modernidad y en la naturaleza histórica del proyecto de la Ilustración. Veamos, entonces, cómo «la cultura occidental cae sistemáticamente en el engaño de pensar que conoce al ser al conocer la realidad. No sabe que no sabe». De esta forma adquiere todo su sentido la siguiente metáfora: «La oscuridad es el modo en que se manifiesta la luz». En consecuencia, se hace preciso distinguir entre Ilustración como uso crítico de la razón y lo ilustrado como proceso histórico. Lo cual nos enfrenta a la misma noción de experiencia. Bajo este aspecto, W. Benjamin entiende la barbarie como «La reducción de la experiencia a la experiencia *mecánica, matemática o burguesa*». Nos presenta otra cara de la realidad y en su concepción total de la experiencia se incluyen la religión, la política y la historia, de la que se desprende lo que él llama «*una razón anamnética*». Vemos, de este modo, que la razón «tiene que ser histórica». Sólo así el conocimiento será algo más que «la extrapolación de una mera subjetividad».

Hegel, en su análisis de la razón, explicita una teoría de la religión según la cual ésta sería «la historia de la verdad». Pero no logra su intento porque «al hablar de religión piensa en Atenas y se olvida de Jerusalén». Ahora bien, «si Grecia es el ideal, el antiideal es Israel». Encontramos, pues, ya en Hegel «una liquidación metafísica del espíritu judío y habrá que estar atento para ver la relación entre esta condena y su liquidación física un siglo después».

De este modo, observamos como «La Ilustración sería una recepción parcial de la herencia europea porque la razón moderna ha mimetizado un autoengaño del propio pensamiento teológico, aquel que decía que "el espíritu viene de Grecia y la fe de Israel". Como si de Israel no viniera ningún *Geist*».

El mundo judío nos ofrece una forma de percibir la realidad que no encontramos ni en Grecia ni en la Ilustración. Es muy importante hoy clarificar esta tesis: «Nunca en Israel puede la universalidad o la reconciliación hacerse mediante la abstracción de la diferencia, y eso es lo que da a su G*eist* concreción y dramatismo». Frente a la idea de la armonía y el consenso, Israel se nos presenta como siendo «el genio de la diferencia, de la simetría». Es esencial poder percibir la diferencia desde este punto de vista y deducir las consecuencias culturales y políticas correspondientes. De este modo, vemos que «una racionalidad, cuyo eje es la harmonía, la reconciliación, el espíritu judío es lo disolvente y perverso, es lo irracional; pero, si tomamos como horizonte interpretativo la realidad en sus diferencias, injusticias y sufrimientos, la disidencia es el principio racional, el principio emancipador. Aunque esa razón se resuelva en un *grito*, como en el caso de Job». Bajo este aspecto, entonces, «la diferencia o el disenso es el principio de la verdad: "la cruz corresponde a nuestro patíbulo". Pero Hegel no quiere seguir por ese camino y se refugia en el mito de Antígona, para quien "nunca ha sufrido el inocente". Hegel sólo puede apostar por Atenas contra Jerusalén al precio de negar lo evidente: que los inocentes nunca han dejado de sufrir». Podemos concluir que el proyecto hegeliano, síntesis del pensamiento ilustrado, en tanto recuperación de toda la experiencia racional, es

limitado y parcial: «Sólo mira a Atenas y nada entiende de Jerusalén». En consecuencia nos queda por descubrir una nueva relación entre ética y política.

La mediación de esta relación es una nueva concepción de la compasión como «un sentimiento de solidaridad con el necesitado». Pero este sentimiento se hace moral cuando se carga de razón, esto es, se considera al otro como «un hombre al que se le ha privado de la dignidad de sujeto». Entonces, «El no-sujeto se convierte en principio de la universalidad ética porque sólo cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto alcanzar, por su parte, la dignidad de hombre». En este sentido, se entiende la dignidad humana como compasión e intersubjetividad. Pero éstas no son de tipo simétrico, «sino como un reconocimiento en el otro de la propia condición». Marx y la tradición judeo-cristiana coinciden en el reconocimiento de que «el no-sujeto es el sujeto universal». Pero difieren radicalmente en su concreción histórica. El proletariado no es el sujeto universal puesto que deja a la no-subjetividad al *lumpen* ya todo otro tipo de marginación o exclusión.

El siguiente texto resume perfectamente todo este planteamiento.

> Desde el concepto de compasión es posible hablar de ética política porque sólo entonces se plantea la universalidad en toda su radicalidad. Los planteamientos contractualistas, por ejemplo, el habermasiano, suponen una ética intersubjetiva o comunitarista, pero nada política. Su comunidad ideal de diálogo excluye por principio lo desigual o asimétrico, con lo que ésta más tiene que ver con la comunión de los santos, como dice J. Muguerza, que con la comunidad de hombres. Por eso es una ética apática. Cuando, por el contrario, la comunidad incluye a los fracasados o vencidos, cuando tiene en cuenta la historia del sufrimiento, la ética sólo puede ser política porque sólo se puede tomar en serio al desigual cuando se cuestiona al otro que causa la desigualdad. La ética compasiva cuestiona la desigualdad real. Por eso es política.
> [Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 21.]

La ética, en este sentido, ha de ser radicalmente política, en tanto esta ética compasiva «cuestiona la desigualdad real. Por eso es política».

Este pensamiento se nutre de historias y memorias, del recuerdo de los vencidos. Pero esta dimensión anamnética ha de tomarse en serio, esto es, ha de tener la capacidad de cuestionar un presente que se ha construido sobre las víctimas. Hace falta para ello «quebrar el presente», cosa que es asunto de la memoria. De este modo, vemos que las realidades futuras sólo pueden existir como novedad, «si se toma en serio el pasado presente»..., y se recupera «la presencia del pasado olvidado». La posibilidad de hacer de la historia «una *experiencia total*» sólo está en asumir la «historia del sufrimiento».

De Israel procede una línea de pensamiento no argumentativa, sino «anamnética», una razón que sabe de sufrimientos. Por eso, «la razón del sufrimiento es el tiempo». La salvación o cambio de estado, si es posible, ha de darse en la tierra. Y este cambio entra por la interrupción del tiempo presente, por su hendidura ha de penetrar «la esperanza de un futuro distinto, el apocalipsis». Lo nuevo la vamos a encontrar siempre en la ruptura del tiempo presente, de su forma de actuar, sentir y pensar. No cabe ya saldar el pasado con el olvido. Por eso hablar de historia supone «tomar conciencia» de la *memoria passionis*. Lo que significa que «sin el recuerdo del Holocausto no hay universalidad posible». Pero hoy vivimos en una «cultura del olvido y no del recuerdo» .Por eso mismo es necesario que el nuevo nombre de la cultura sea *político*. Si de verdad queremos recuperar el pasado hemos de pensar de nuevo las bases de la Ilustración, esto es, «recordar lo olvidado». Por eso mismo pensamos que «lo importante es despertar en nosotros mismos experiencias dormidas o latentes que nos posibiliten el genio del recuerdo hasta que éste nos posea». Por consiguiente, el único pasado que tiene capacidad de esperanza es el que «no está presente», el pasado fracasado. La historia no es ciencia, sino recuerdo, no es continuidad ni progreso, sino ruptura. Por eso la alternativa a la modernidad viene de una «razón anamnética». Siguiendo el planteamiento conceptual de W. Benjamin, comenta Reyes Mate lo siguiente: «Si las generaciones actuales no hacen suya la causa de las víctimas de la historia, *el enemigo vencerá de nuevo*». Bajo este aspecto ha de oírse y sentirse la voz de la responsabilidad. Y en este sentido importa señalar la responsabilidad «de las generaciones posteriores respecto de las anteriores». De la contrario, «la misma injusticia puede ocurrir de nuevo».

Merece la pena destacar el siguiente pensamiento que me parece clave: «Ese reconocimiento tiene además un evidente sentido político, pues donde se refleja la falta de reconocimiento de los derechos de las víctimas es en la aceptación de un Presente -y sus estructuras- construido sobre los derechos de los vencedores».

La alternativa es la restauración de la memoria de los vencidos y la ruptura del tiempo presente y de sus formas de cotidianidad, esto es, la necesidad de hacer presente lo olvidado, la presencia de las víctimas, de los no-sujetos.

Un pensamiento éste radicalmente innovador que hace más comprensible nuestra historia y sus posibles alternativas.

En el siguiente texto de *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, se propone Reyes Mate «rescatar del olvido el punto de vista de las víctimas de la Modernidad». Lo que hace para ello es investigar «la experiencia filosófica de quienes se sintieron marginados por la Ilustración», pero, a su vez, no renunciaron a «pensar sus grandes objetivos», es decir lo que algunos han llamado «Nuevo Pensamiento», donde lo realmente importante es su experiencia «como judíos». Este pensamiento pone en cuestión una de las tesis más fundamentales de la razón ilustrada, su universalidad. Pero, en verdad, dicha razón no soporta «la diferencia». Lo que trataría de construir este nuevo pensamiento sería una universalidad desde la diferencia, o «desde la marginalidad que ellos conocen como judíos». Esta propuesta pone la clave secreta del conocimiento en la revelación. Y bajo este aspecto, la propia subjetividad moral es «la gran revelación de la palabra».

Importa pues, pensar la cultura grecolatina desde «la memoria semita». El siguiente texto expresa la intención y la crítica que el libro hace de la cultura europea y occidental.

Europa ha creído sincera y profundamente en la universalidad, pero ha hecho la triste experiencia de que su realización era su negación; su consumación, su consumición. No es que el europeo haya sido infiel al ideal de Europa sino que ha sido la fidelidad del europeo quien ha puesto de manifiesto la opacidad del ideal de Europa. El despliegue planetario de la técnica, tan denostado por los críticos de derechas e izquierdas, no supone una traición a la libertad individual -quintaesencia de tantos humanismos occidentales- sino que constituye su consecuencia más propia. Hay un innegable parecido de familia entre el hombre renacentista, por ejemplo, y el *homo tecnologicus*.

Este diagnóstico anuncia la gravedad de la situación y la dificultad de una salida airosa. No estamos ante el fracaso de un proyecto histórico más -como el del comunismo, por poner un ejemplo- sino que estamos tocando la aporía del genio europeo: su idea de universalidad es tan poderosa que nada le es ajeno, por eso la suerte de Europa es la de la humanidad. Eso tiene un riesgo: que si fracasa, Europa no tiene solución porque nada le es exterior, de ahí el pesimismo de Roberto Expósito: «Europa no puede redimirse puesto que no hay espacios espirituales que le sean verdaderamente externos». Europa no es un dato geográfico sino una línea que avanza, un vórtice que todo lo devora. En esas dos imágenes se expresa su universalidad. La línea que avanza, en efecto, marca el rumbo que tarde o temprano recorrerán los demás pueblos. La imagen del vórtice expresa la atracción que Europa ejerce sobre el Tercer Mundo, la Rusia postsoviética o los países del Lejano Oriente. Y esas dos imágenes expresan, igualmente, el callejón sin salida que representa Europa pues una línea que avanza o un vórtice no dejan nada tras de sí y en sí no son sino un vacío. Para la línea que avanza, poco importa lo logrado, sólo el devenir. Para el vórtice, lo devorado no es más que combustible para nuevas y mayores atracciones. Hemos llegado a un punto en el que las soluciones son los problemas.

¿Todo, un vacío? Quizá, todo un vacío. Lo que *Memoria de Occidente*, empero, ha querido decir es que hay vacíos que son más que nadas. Cuando hay conciencia de vacío, se echa de menos algo. Hay conciencia de una ausencia. Ahí arranca *la cultura de la extrañeza*. Cuando la Cábala quiere explicar la creación del mundo, recurre a la imagen del creador-que-se-retira para hacer sitio al mundo.

[Reyes Mate, *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 278-279.]

Todo este trabajo de crítica y análisis se hace con la modestia de la «razón anamnética», la razón que se funda en la autoridad del sufrimiento. «Basta la autoridad de los sueños marchitos. Basta la autoridad del sufrimiento.»

La cuestión judía no es el único espacio «espiritual *extramuros* de la vieja Europa». Por eso, se toma aquí «lo judío de este libro como metáfora por la marginalidad sin más».

Podemos observar, de este modo, cómo en el mural de Rufino Tamayo, *Nacimiento de la nacionalidad*, «el judío es el indígena». Quizás el judío ha sabido reflexionar como nadie sobre lo universal de la marginalidad. Ahí está su «filosofía experiencial». En este sentido, resulta casi suicida que actualmente en «el mercado de las ideas se cuestione la memoria del sufrimiento en nombre de la memoria del ordenador».

El tercer texto se refiere a *Heidegger y el judaísmo*. *Y sobre La tolerancia compasiva*. Lo que aquí se plantea es el «pensar como memoria», esto es, pensar lo impensado, en cuanto ello es recordar como un traer al presente un pasado que se ve delante. Importa saber que «todo conocimiento es anamnético» .Con lo cual queda al descubierto que el saber lógico es del todo insuficiente. Heidegger entiende, bajo este aspecto, que pensar es un acto de gratitud, esto es, «una acción de gracias respecto a lo que hay que pensar». Todo ello le lleva a relacionar pensamiento y lenguaje. Y afirma el hecho de que la realidad acepta ser percibida y valorada desde diversos lenguajes. Lo importante, entonces, es ver que en cada lenguaje subyace «una perspectiva del mundo peculiar», cosa que pone en cuestión la universalidad del habla, la comunicación y el conocimiento.

En consecuencia, todo pensar ha de gravitar sobre «la *memoria* y la *gratitud*». De esta forma, vemos como Heidegger, de alguna manera, colinda con el Nuevo Pensamiento judío de Rosenzweig.

Toda la racionalidad occidental se resume en la visión idealista del mundo y sus entidades de pensamiento. Se entiende, desde aquí, que la filosofía idealista se fundamente en «la autodeterminación y autonomía del pensar», es decir, que su visión es una forma abstracta o se nos muestra con pérdidas de realidad.

Rosenzweig deconstruye el idealismo a partir de tres proposiciones fundamentales: «El mundo es meta-lógico», es decir, no es exclusivamente una creación del logos, sino que lo antecede.

«El hombre es meta-ético», ello significa que «ética y filosofía primera coinciden. Porque el ser del hombre no lo tiene en propiedad sino que le viene del otro» .Por consiguiente, pensar es encontrarse con algo o alguien que nos precede siempre; el pensar busca su asiento en la fuente de la originalidad.

«Dios es meta-físico», lo que quiere decir que esta realidad trascendente es voluntad y libertad infinita. Lo que propone que en la estructura de la realidad «hay un en sí, una facticidad previa a toda tematización del conocimiento». Bajo este aspecto «La ciencia podrá *reconstruir* un pasado, pero sólo la memoria lo capta, lo *construye*».

W. Benjamin, en su proyecto crítico contra el historicismo, sigue también este camino: «Se fija en el desecho» .Y en este sentido afirma que «el momento de conocimiento del pasado coincide con el momento de autoconocimiento del sujeto». Nos encontramos, entonces, con un sujeto necesitado de conocimiento. De este modo, el pasado olvidado tiene para W. Benjamin un doble valor: ser «una reserva cognitiva»; la memoria sabe, cosa que la conciencia ni sospecha; y, por otra parte, ser «un potencial político»; nadie puede permanecer tranquilo en el presente si advierte que éste es «el presente de los vencedores».

Lo que W. Benjamin quiere es «hacer universal una experiencia que él ha observado en la tradición judía». Todas estas corrientes de pensamiento -Heidegger, Rosenzweig, Benjamin- son una apuesta fundamental por la memoria. Y ésta se convierte en una «categoría fundamental de la filosofía universal».

Heidegger nos recuerda que en todo conocimiento del ente hay un olvido del ser. Pero el Nuevo Pensamiento judío va más allá, y afirma que la cultura occidental se olvida de «la realidad originaria», que constituye la fuente de todas nuestras utopías, «de las esperanzas frustradas de los insatisfechos, todo eso que hemos dado en llamar *la razón de los vencidos*». Se postula, pues, *una razón anamnética.*

De todo ello se desprende una tesis muy clara y con aplicación a todo el continente latinoamericano: «Ni repetición del pasado, ni embobamiento con el presente. El ideal es ver en el presente los sueños utópicos que vienen de lejos. [...] no cualquier interés por el presente conlleva la carga moral y política que aquí presumimos. Sólo aquel que mira al presente con intención de cambiarlo. Ésa es la mirada benjaminiana. No interesa el presente dado sino el posible. [...] No ve otro modo de cambiar el presente que volviéndose al pasado...». Pero la energía transformadora la emite «sólo el pasado de los vencidos. La memoria de ese pasado u originario es el desencadenante del presente posible».

Hay una coincidencia de sintonía epocal, pero una profunda diversidad en cuanto al talante con que asumen la finitud y la temporalidad. Heidegger lleva su pensamiento hasta el final: «La existencia auténtica es la que está aherrojada a lo temporal». En consecuencia, la existencia temporal e histórica no conoce más que verdades temporales, «relativas al *Dasein* y su poder ser».

Rosenzweig y el Nuevo Pensamiento judío se arraigan más decididamente en la tierra: «el dasarraigo es su experiencia fundamental: distanciándose de la tierra, del lenguaje y de la ley, sólo le queda enraizarse en sí mismo». Se siente marginado de la historia. El sentido tiene que estar en el presente, «La eternidad en el presente». El hombre no es el protagonista de su historia: «su patria es haberse ido. [...] El tiempo judío se opone a la historia». Rosenzweig nos dirá muy directamente que la diferencia entre nuevo y viejo pensamiento está en «necesitar al otro y entender en serio al tiempo... El tiempo es el otro. El otro inaugura el tiempo al romper el *continuum* de la historia». Eso es según él la eternidad en el tiempo, «un instante es eterno cuando se convierte en acogida al otro».

El logos sólo sabe de pasados victoriosos de aquellos que han llegado al presente. La memoria nos recuerda «el pasado desechado, el pasado de los vencidos».

Lenguaje y verdad: esto sólo puede darse «en el seno de una experiencia compartida».

La diferencia de talante entre Heidegger y el pensador judío es que para aquella pregunta fundamental fue «¿Qué significa pensar?», y para éste «¿Quién sufre?». Quien piensa se agota en el empeño de conocer, y quien sufre tiene otro recorrido. «Quien sufre plantea existencialmente una pregunta que no es del mero conocer sino del superar el sufrimiento». La lectura de este tiempo significa una «prueba de fuego... Hay una relación entre los errores físicos y las desgracias físicas». En consecuencia,

el intelectual «*no es s6lo quien piensa sino quien sufre*». El Holocausto cambia nuestra manera de pensar. Ya no podemos abordar la realidad como si el pensamiento que causa el hambre no existiera. Y esto nos lleva al continente compasivo del Nuevo Pensamiento, la tolerancia compasiva, la sabiduría del otro Natán. En definitiva, la tolerancia vista desde la experiencia de miles de años. Esta tolerancia compasiva se caracteriza por ser: «un planteamiento de la tolerancia *desde el punto de vista de quien padece la intolerancia*..; no se pierde de vista *la inhumanidad del hombre concreto*; y ese hombre es un vulgar sujeto histórico, un miembro de la historia común...; la memoria... revoluciona el paisaje de la tolerancia...». En este sentido, la memoria es algo más que un problema de *multiculturalismo* o de diferencia. Éstas son «desigualdades y hasta injusticias». Todo esto visto desde la otra mirada, la mirada negada. Por eso mismo, reconocer esta mirada es darse cuenta que el enemigo que provocó el Holocausto anda suelto. «Es necesario que cada individuo amenazado asuma sus responsabilidades, es decir, tiene que reaccionar la sociedad como tal». No bastan ya ni las leyes ni la policía, lo que hay es que pedir, incluso a las víctimas, que sean responsables «de su propia vida, una vida amenazada». Sólo ellas son «conscientes del peligro en que nos encontramos». Dice Rosenzweig al final de sus notas que tenemos derecho a olvidar y volver a recordar pero «aquellos miles y miles de años no han pasado todavía». El Holocausto y sus causas están insidiosamente presentes. Es preciso un planteamiento radical del pensamiento de la liberación, una conciencia capaz de crear nuevas realidades. No en vano afirma esta visión de la tolerancia que ésta es «una propuesta de la realización de la diferencia».

Por último, no queremos dejar de referimos a una obra importante en esta misma línea de alcanzar a entender otras visiones alternativas de la modernidad, de la Ilustración o la Razón occidental. Estoy aludiendo a la obra de Moses Mendelssohn *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo.*

El proyecto ilustrado falla en su propia esencia: «Una vida humana y universal, individual y social, digna de ser vivida». Pero también hay que atender a su «pluridimensionalidad», como la que aporta el Nuevo Pensamiento judío que pretende ser fiel a la razón y a su tradición. Por una parte, reclama como judío el ser ciudadano de pleno derecho sin tener que convertirse. Por otra, expresa su deseo de pensar con la sensibilidad de hombre moderno e ilustrado.

Su libro se compone de dos partes muy diferenciadas. En la primera, estudia el poder en la sociedad, la razón de la sociedad, la relación entre poder civil y religioso, y cómo desde ahí se pueden mantener las libertades individuales. Cuestiona lo que se da efectivamente en la práctica. En una palabra, replantea la cuestión desde una antropología y teología diferentes. La primera parte, pues, constituye «una teoría completa de la sociedad en diálogo con el pensamiento de su tiempo». La segunda parte, analiza el judaísmo y cómo su presencia puede ayudar a la solución social, «de forma que un judío puede ser un buen ciudadano ilustrado sin necesidad de abandonar sus creencias». La fuerza de su tradición le impele a ser fiel también a la razón. Y afirma algo que constituye el espíritu de este libro: a quien no acepta la diferencia de opiniones y de conceptos «no quisiera tenerlo jamás por amigo, pues ha abandonado toda humanidad».

Hemos querido expresar con este análisis lo siguiente: primero, que aceptamos plenamente la filosofía de la liberación que nos plantea en su obra E. Dussel, en profundo diálogo con la historia y el pensamiento contemporáneo. Nos ha parecido extraordinaria la síntesis que hace del mismo A. Moreno Villa.

En segundo lugar, nos parece insuficiente, como punto de arranque de la misma, la condición de dependencia económica y cultural de los pueblos de América, Asia y África. Aunque todo ello sea válido como punto de partida para la comprensión actual, especialmente si lo consideramos bajo la categoría del pobre.

Hay otra lectura y otro pensamiento en la modernidad; pero quedó negado: la memoria de los vencidos, aquello que, en cada momento, ha ido constituyendo el desecho de la historia, la carencia de alternativas tanto desde el pensamiento como desde el compromiso político frente a tanta situación de sufrimiento, de Holocausto. En este sentido, sirven como metáfora al Nuevo Pensamiento judío.

Con todo, me gustaría llevar el pensamiento de la liberación a una mayor radicalidad: toda cultura por su propia estructura es ambigua y ambivalente y, por lo mismo, causa de sufrimiento. Tiene ínsita en sí misma elementos de opresión. Por eso mismo, el proyecto de liberación debe ser permanente, pertenece a la propia estructura de la producción social. El propósito de todo pensamiento liberador ha de ser el de cuestionar siempre como principio e hipótesis de trabajo, e invitar a salir, a exiliarse de toda situación previa, referirse a la memoria de la pasión para crear. Por eso mismo, entendemos que creación y liberación han de ser un proyecto constante del quehacer humano en la historia y en el cosmos.

LECTURA SINTÉTICA Y PROFUNDA DE LA OBRA DE E. DUSSEL Y ESTUDIO DE LA RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN CON LA ÉTICA DEL DISCURSO

HUSSERL, HEIDEGGER, LEVINAS Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Mariano Moreno Villa

La Filosofía Latinoamericana «de la Liberación», junto con la «Teología de la liberación» y la creación actual en el campo de la literatura en ese subcontinente son la expresión cultural más original y fecunda que América Latina ha ofrecido en los últimos decenios en particular y prácticamente en toda su historia en general, en relación a la racionalidad. Posiblemente se trata de la mayor aportación de América Latina al siglo XX.[1] Y tanto en su constitución como en su desarrollo la figura de Enrique Dussel es imprescindible, siendo su obra lo más representativo en esta corriente filosófica que ha nacido en el Sur. En las páginas que siguen expondremos lo más peculiar y original de la Filosofía de la Liberación (FL) dusseliana, contrastándola con la reflexión filosófica de algunos de los más granados filósofos europeos: Husserl, Heidegger y Levinas, que son los autores (junto con Marx) más influyentes en la constitución de la filosofía de Dussel.

I. HEIDEGGER Y LA «DESTRUCCIÓN» DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

Es sabido que Heidegger se aplicó en *Sein und Zeit* en la construcción de una nueva filosofía, concebida como una ontología universal fenomenológica, a partir del análisis del *Dasein*. De esta forma la filosofía deviene, con un cierto reduccionismo (aunque sea de vuelta a la fuente más originaria de la realidad, al estrato último de ésta), ontología. Heidegger tiene claro que, desde su perspectiva, la filosofía anterior a él, fundamentalmente la alemana desde la modernidad, ha caído en un «olvido del ser» y se refugió en la subjetividad. El alemán se propone, de una forma ciertamente original, desarrollar una ontología fundamental, enlazando con la antigua metafísica del ser. Pues bien, el camino para construir esta ontología fundamental a la que algunos reducen su obra es la fenomenología, como método para acceder a la comprensión del ser y de su sentido, pues «el ser es el auténtico tema de la filosofía».[2] El método fenomenológico es capaz de descubrir, por puro análisis descriptivo, las estructuras sensibles tal como son captadas por la conciencia. Pero en su método fenomenológico propio, Heidegger se separa de Husserl, su maestro, pues en aquél la conciencia trascendental ególica y el mismo *cogito* cartesiano son sustituidos por el «ser» del existente humano, el *Dasein*, como el lugar único y privilegiado para la adecuada comprensión del ser, ya que es desde el «comprender» *(Verstehen)*, entendido como un estar ante la cosa para poder dominarla, desde donde se puede acceder a la estructura más profunda del ser.

Según Heidegger la fenomenología, tal como Husserl la practica ha sido infiel a su mismo método, pues no es capaz de llegar a «las cosas mismas», no pudiendo salir Husserl de la subjetividad casi idealista de la egología trascendental. Por ello, si la tarea de la fenomenología consiste en una adecuada descripción de la intencionalidad del sujeto cognoscente, en opinión de Heidegger con la idea de la conciencia pura como absoluto se olvida la comprensión del ser de la propia intencionalidad, del existente que tiene la conciencia. Husserl ha olvidado analizar al «ser» propio, previo, de la propia conciencia, realizando de esta forma, en opinión de Heidegger, un salto ilegítimo. Y lo que «salta» es el ser de la propia conciencia ególica. Por esto, para Heidegger su maestro no ha ido propiamente mucho más allá de donde llegó Descartes. Para Heidegger, Husserl está enclaustrado en su egología idealista.

Teóricamente, en el método husserliano la realidad mundana no es negada sino que pretende ser

recuperada, aunque en una perspectiva trascendental, y ello de tal forma que no puede decirse que el sujeto cree al mundo, pero sí que lo hace existir como fenómeno. Esto significa que sólo en referencia a nuestra propia subjetividad tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas. Pero en el mejor de los casos nos encontramos ante un idealismo trascendental «relativo» (no absoluto) en tanto que lo que el *ego* hace es posibilitar la manifestación del objeto intencional tal como éste aparece (fenómeno) en sí mismo, es decir, percibido por mí y en mí. Y este «en mí» es para Dussel lo inaceptable, pues este «en mí es la intencionalidad irrebasable del "*ego* trascendental": "Lo mismo"». «"El Otro" como "otro *ego* trascendental" es ilusorio, irreal, hipotético».[3] La crítica dusseliana a esto será durísima, pues el *ego* trascendental husserliano tiene como punto de partida su propia autocerteza y, desde sí mismo, constituye el «sentido» a todo, incluso al «otro» hombre, distinto del *ego cognoscente* de tal forma que «ese yo-tú (= nosotros) queda interiorizado en la totalidad de la mismidad originaria y constituyente» (FEL, I, 116).

Dussel sostiene que es preciso ir más lejos, más allá, de donde ha llegado Husserl con su método fenomenológico: «Heidegger nos dice en *Mi camino por la fenomenología* que la fenomenología ha quedado como un dato histórico que estudiará la historia de la filosofía como una de sus corrientes; más allá de la fenomenología está la cuestión hermenéutica fundamental. Esa hermenéutica tenemos que descubrirla. Hay que volcarla sobre la cotidianidad, y sobre la cotidianidad latinoamericana y argentina. Con un método hermenéutico adecuado tenemos que llegar a la comprensión del ser y de las cosas de nuestro "mundo", en América Latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa».[4]

Por su parte, el análisis fenomenológico heideggeriano se dirige a comprender el «ser» de la existencia humana así como el ser de los entes en relación al *Dasein* y todo lo que a éste se hace presente. Su aplicación del método fenomenológico se convierte así en una hermenéutica aplicada al *Dasein* para que éste pueda acceder a interpretar (auto-comprensión) su propia estructura fundamental. La filosofía es, entonces, una ontología fenomenológica con intención de universalidad, que arranca del análisis existencial del «ser-ahí». El *Dasein* se comprende en su ser, al ser «el ahí del ser» (*Da-sein*), que es el lugar óntico que actúa como condición de posibilidad para la develación del ser y su mostración. De esta forma «la comprensión del ser es ella misma una "determinación de ser" del "ser ahí". Lo ónticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste es ontológico» .[5] Las cosas «son», sin más, son cosas, «entes» (*seinden*) y el existente humano es el único ser privilegiado que puede acercarse a comprender el Ser mismo de todas las cosas y de sí propio. Pero ahora debemos cuestionarnos si es aceptable semejante interpretación de la realidad. Esto es, si en verdad supera Heidegger las aporías que encontraba en Husserl, pues parece que Heidegger concibe al ser como una suerte de logos, esto es, como el hontanar de la posibilidad de todo «sentido». Su «verdad» (*alétheia*, como de-velamiento, o corrimiento del velo que impide ver el «sentido») no es sino la cara de este logos, y, al fin, ¿qué es sino una especie de idealismo camuflado, aunque pretende ser la antítesis de Hegel y de su idealismo?, es decir, ¿qué es el reverso de un idealismo, dialécticamente, sino otro idealismo?[6] Esto significa que el pensamiento de Heidegger no es sino una reforma interna del idealismo, y justo aquí arranca la radical crítica que Dussel hace a Heidegger.[7]

Este intento de «superación» de la ontología heideggeriana lo realizará Dussel siguiendo de cerca las categorías interpretativas que la reflexión de Emmanuel Levinas le proporcionará: la «meta-física» de la alteridad.

II. EMMANUEL LEVINAS Y EL ANHELO DE LA SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA

Cuando Levinas descubrió el método fenomenológico, éste se basaba casi por completo en la concepción husserliana de «intencionalidad», que Heidegger se propone superar sin lograrlo por completo. Para Husserl la conciencia «tiene como propio no ser, en principio, conciencia de sí, sino más bien conciencia de algo distinto de sí. La conciencia no deja de deshacerse de su solipsismo, de arrancarse a la identidad (lo "mismo" al que se refiere tanto Levinas como Dussel, en sentidos no siempre unívocos) de sí, de extasiarse hacia el mundo».[8]

Demuestra, entonces, Levinas que el sujeto sólo descubre el mundo cuando se pone en él a sí propio, a la intemperie, y reprocha a Husserl que la conciencia intencional no se dirija más que a objetos; y por extensión a personas en tanto que objetuadas. Tiempo atrás ya Max Scheler y el mismo Heidegger realizaron una crítica semejante al fundador del método fenomenológico: «¿Es preciso restringir el éxtasis de la intencionalidad al uso teórico del mundo, o se puede desplegar también en él la intención del deseo, de los valores, del uso, de la práctica?».[9]

El «yo» no es para Levinas el que constituye desde su objetividad originaria el mundo y sus objetos, pues esto es un subjetivismo inaceptable que se ex-

tiende desde el *ego cogito* cartesiano hasta los idealismos desde Descartes hasta Schelling, Fichte y Hegel y que no sólo pone el objeto, sino que constituye al otro, a la persona, intencionalmente, como otro objeto más. Incluso Heidegger, que pretende realizar una destrucción de la metafísica idealista, habiendo advertido su error, no parece superar acertadamente este peligro cosificante del otro-de-mí; en su concepción del otro como *mit-sein* (ser-con-migo) en el mundo, la primacía del yo es incuestionable. La ontología del *Dasein* se abre al mundo, y al mundo existente pero en abstracto, pero no al otro, considerado como radicalmente otro de mí y de mi propia tematización del mundo. Como mucho se podrá decir que *yo co-existo* con otros *Dasein*, que son «conmigo» (*mit-sein*) en el mundo. Levinas, por su parte, va a referir que la actitud y actividad primaria, no sólo filosófica, sino esencialmente humana, personal, es abrir el propio *ego*, «extasiarse», en el otro, en el rostro del otro.[10] De aquí el papel preponderante de la ética: la superación de la ontología debe hacerse desde el nivel moral, al descubrir las evidentes limitaciones del discurso ontológico occidental.

Mientras para Heidegger el otro está sometido al mundo en su inmanencia, Levinas descubre la consistencia del «otro» del ámbito del mundo, del horizonte comprehensivo mundano, refiriéndose a la trascendencia del «otro-de-mí», en un movimiento ético y no ya «meramente» ontológico. Por ello la ética es la filosofía primera; es, estrictamente, no ya una ontología, sino una «meta-física», pues el otro está «más allá del ser», es una «meta-ontología», donde el otro se sitúa más allá de mi comprensión del ser, del mundo, y de mí mismo, de mi propio horizonte de comprensión. ¿Qué significa esto? Significa, por lo pronto, que al otro no lo pongo yo, ni es una cosa objetual mundana. La categoría de «encuentro» es aquí capital e ilumina las carencias de la ontología heideggeriana. El otro me es «accesible» en su otredad porque su rostro y su voz me lo «revelan», ya que el rostro es epifánico. Este es el ámbito de la posibilidad del conocimiento del otro. Para Husserl, aunque no lo pretenda, el hombre no es sino el yo que constituye los objetos (y entonces su egología no supera el idealismo de la modernidad europea postcartesiana en general y alemana en particular) y para Heidegger tal función corresponde al *Dasein*, que le da su ser, se la «juega», siendo. Entonces el ser es último fundamento y horizonte posibilitante de toda com-prensión posible, sin embargo, para Levinas el ser es ser «de mí para mí». De lo contrario el ser, como yo, tanto debería afirmarse en su yoidad, en su ser-yo, que eclipsaría al otro de mí, la otredad originaria. En este sentido podemos hablar de una «opresión» del ser, y de una «injusticia» del ser así comprendido, que se in-pone sobre el otro. El punto de partida de la ontología está fijado: el ser, en tanto que «ser comprendido». El punto de partida de la metafísica debe ser exterior al ser, debemos situarlo «más allá del ser».[11]

Si al con-templar al otro (a éste no se le ob-serva, sino que se le con-templa) yo constituyo su ser, o me refiero a mi mismidad originaria como el ámbito último de la comprensión de todos los entes, estaria quitando el ser del otro al otro, en tanto que lo referiría, como un momento secundario, constituido y no constitutivo, de mi propia comprensión del ser. No habría hecho justicia a la exterioridad del otro con respecto a mi subjetividad propia. El otro no sería verdaderamente otro-que-yo.

Dios es para Levinas (como para Kant, en otro sentido) el último fundamento posibilitante de la ética. Y como la metafísica es resuelta -en el pensador francés- en una ética (donde el imperativo categórico, más allá de Kant, ahora es: ¡No matarás al otro!), resulta que Dios, (no el dios de los filósofos, sino estrictamente el Dios de la revelación hebrea) es el fundamento último de todo su intenso intento filosófico. Se podría discutir si ello es acertado o no, o si es aceptable filosóficamente, incluso si es su grandeza o su miseria, pero parece claro que así lo es. En este sentido Levinas está muy próximo al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Aunque expresamente prescinda, al definir la ética, de inmiscuir a Dios. Así la concibe: «Llamamos ética a una relación entre dos términos en los que el uno y el otro no están unidos, ni por unas síntesis del entendimiento, ni por la relación sujeto-objeto, y en la que sin embargo, el uno tiene un peso o importa o es significante para otro; una relación en la que ambos están unidos por una intriga que el saber no podría ni desvelar ni discemir».[12]

Levinas, sin negar la trascendencia de Dios, se esfuerza por trascender hasta el rostro del otro para encontrar a Dios. No es tanto hacer a Dios inmanente como des-cubrir que el otro, el que está más allá del ser por su rostro, es trascendente. Manifiesta Levinas que es preciso obrar con justicia, que es un correlato del cara-a-cara, para que se produzca «la brecha que lleva a Dios»; y la «visión» coincide aquí con esta obra de justicia. Esto significa que la meta-física se desarrolla en las relaciones interhumanas, sociales. De tal manera que no existe ningún conocimiento de lo que es Dios si olvidamos, desligándonos, de la relación con las otras personas. Esto significa que «el Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios».[13] También en este aspecto la beligerancia en-

tre Levinas y Heidegger es clara. Para aquél es posible escapar de la cárcel solipsista del ser constituyente, pero sólo apoyándose en la relación de apertura ante la previa exterioridad del otro. Así dice: «La filosofía de Heidegger es una tentativa por poner a la persona -en tanto que lugar en el que se realiza la comprensión del ser- renunciando a todo apoyo en lo Eterno. En el tiempo original, en el de ser-para-la-muerte, condición de todo ser, descubre la nada sobre la que reposa, lo que significa también que su filosofía no descansa en nada, salvo en otra cosa en sí misma».[14] Esto significa que la intención «destructora» que Heidegger se propone no logra cabalmente su meta, pues no supera el ámbito ontológico de la modernidad. El pensador judío, por su parte, pretende superar definitivamente (aunque esto muchos lo han intentado e intentarán con desigual acierto) la ontología occidental. Pero para la Filosofía de la Liberación ello sólo lo consigue a medias, de forma que será preciso ir más allá de donde ha transitado Levinas.

III. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO INTENTO DE SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL EUROPEA

La filosofía europea moderna ha sido reduccionista, cosificadora, hacedora de objetividades y cuyo último fundamento es la propia subjetividad del *ego cogito* cartesiano y, consecuente con él hasta el extremo, del idealismo alemán. «La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser»... de tal manera que «esta primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde la eternidad yo tuviera lo que me conviene de fuera. No recibir nada o ser libre». [15]

Nos encontramos ante una «filosofía de la identidad», donde, para Levinas y Dussel, está cerrado, por imposible, el encuentro con el otro, dis-tinto de mí. El mismo Heidegger es víctima de esto. En opinión de Dussel[16] la Totalidad es el ámbito que Heidegger no logra rebasar cabalmente, aunque lo intente. Estamos, desde el punto de vista de la FL ante una «nueva filosofia», es decir, «otra» filosofía. Aunque a decir verdad esta filosofía nueva parte de la destrucción (al menos intencionalmente) de la ontología heideggeriana e, ineludiblemente, está a ella referida, aunque sea desde la «adversariedad»; en este sentido no es la FL tan «otra» como Dussel pretende.

A esta filosofía «nueva» Dussel la denominará «meta-física de la Alteridad», que corresponde, en su intencionalidad explícita, a la filosofía de la liberación latinoamericana, donde se deja atrás la ontología occidental ególica para posibilitar el encuentro con el *alter*, con el otro incuestionable. En efecto, Dussel afirma que «más allá de la razón, aun como comprensión del ser, de la Totalidad, se encuentra todavía un ámbito, primeramente ético-político, de la Exterioridad» del otro distinto de mí, «fuera» de la Totalidad, «extra-sistemático», exterior a lo Mismo. y es que «en realidad, históricamente, la ontología era algo así como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óntica como la ontológica son sistemáticos, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ónticamente crítico, sea como practicante de la "teoría crítica"». De lo que ahora se trata, para la FL dusseliana es de «ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte de sentido. Este ir más allá es expresado en la partícula meta-, de meta-física».[17] Observamos que para Dussel «ideología» es lo que «en-cubre» el ser más que lo que lo «des-cubre». La ideología es «reduplicativa» por ser «tautológica» en sentido etimológico: como el pensar que se piensa; en el lenguaje dusseliano «lo Mismo que piensa lo Mismo».

En la FL nos encontramos no sólo ante una filosofía que reflexiona sobre la liberación social, política, económica, cultural, sino que, además, es una reflexión que pretende ser una «liberación» de la misma ontología europea ya dicha. En efecto, la FL no sólo versa sobre la liberación intrahistórica, social, sino que ésta presupone desenmascarar el lenguaje ideológico, encubridor, de la ontología occidental así como «la lógica filosófica de una Totalización que le impide llegar a la realidad» (*FEL*, I, 14). No estamos lejos de la teoría de la alienación cultural y filosófica tal como Marx la concebía en su materialismo histórico, a pesar de que en esta obra Dussel es muy crítico con Marx. Pero parece querer decir que si no se logra cambiar la superestructura jamás cambiará la estructura. Aunque Dussel no lo afirma taxativamente en este sentido, nosotros no podemos dejar de advertirlo.

Por esto para Dussel la primera tarea que es preciso emprender si se pretende lograr una liberación del pueblo oprimido latinoamericano es el desmontaje, la denuncia, la «destrucción» de la ontología y la ética occidental, que es encubridora, «ideológica» y posibilitadora de la Totalidad del sistema político, económico y cultural vigente en el mundo occidental, el «centro» y que éste ha impuesto, colonialmente, a la «periferia».

Tanto para Levinas como para Dussel la ontología debe ser «destruida» para dar paso a la «meta-física de la alteridad», de la afirmación del otro como otro que graciosamente se me «revela» en la epifanía de su rostro. Y la metafísica es primeramente la ética: «La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera».[18] Se sitúa Levinas más allá de la fenomenología husserliana de la «visión» fenomenológica que se propone convertir la filosofía en una «ciencia estricta», que proporciona «certeza» al conocimiento humano. El problema aquí es que se identifica «certeza» (de la visión fenomenológica) con la «verdad». Es ésta una de las grandes reducciones en que frecuentemente han caído algunos filósofos que reflexionan sobre la teoría del conocimiento.

El «otro» es lo exterior a la Totalidad, lo que está más allá del ser, que lejos de ser nada óntica es lo más sublime: «La exterioridad no es una negación sino más bien una maravilla».[19] Desde esta perspectiva podemos recapitular el intento levinasiano con unas palabras que lo sintetizan admirablemente: «Ha propuesto una comprensión del hombre que no utiliza como punto de partida la obsesión de éste por completarse o realizar su identidad ni con el conocimiento, ni con el sentimiento, ni con la acción. Estas tres capacidades fundamentales no preceden a la responsabilidad, sino que la siguen. La libertad y el conocimiento no serían las condiciones de toda responsabilidad, sino a la inversa. La responsabilidad ante y por el otro próximo no es cosa que se decide tomar sobre sí libremente, una vez que se entre en contacto de conocimiento con el caso particular del otro hombre. Más bien ocurriría que la revelación del otro [...] precedería a los conceptos y a la libertad. No empezaría todo en el yo, sino en la reclamación ejercida por el otro».[20]

IV. LA ORIGINALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Para Dussel el pensamiento occidental, opresor del ser por apropiación, pretende convertir al otro en nada, y así manifiesta que «el pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, el "ninguno", el bárbaro, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro»[21] Es frente a esta tesis contra la que se levanta la *FL*.

En efecto, desde Europa, en opinión de Dussel, se dice: «el centro es; la periferia no es. Donde reina el ser reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador. El ser es; es lo que se ve y se controla» (*FL* 1.1.5.2) y como desde el centro «ser» es lo visto por el centro y la periferia no es «vista» (por tanto tampoco «oída», que supone un mayor grado de «cercanía» metafísica) desde el centro, se concluye «negando» la periferia, convirtiéndola en «nada» visto. De aquí ha de surgir un pensamiento que se propone la crítica del ser que antes hemos citado. Por esto la FL es una reflexión que parte de la afirmación del «ser» de la «nada» en el sentido antes dicho, el otro del sistema de la Totalidad occidental. Para Dussel el «otro» es no sólo la persona individual, sino también todo el subcontinente latinoamericano.[22]

Es patente que para comprender adecuadamente la exposición que estamos realizando es preciso tener *in mente* la concepción clásica de la «analogía»; pues nuestro discurso, como sobre todo el dusseliano, es ininteligible, «chocante» e incluso contradictorio si no somos conscientes del lenguaje analógico. y no sólo estamos en un «lenguaje» analógico, sino en un método diferente de acceso al otro y a la realidad. Dussel propone, frente al método dialéctico, el «ana-léctico» o «ana-dia-léctico». En efecto, todo el discurso dusseliano, al menos lo más propio y original, presupone este método. Esto significa que si no estamos avisados de ello será difícil comprender su pensamiento, cosa que ha sucedido a algunos de sus comentadores y detractores. Para Dussel la filosofía levinasiana es «todavía europea» y equívoca. El intento de «superación» que emprenderá Dussel en relación a la filosofía levinasiana consistirá en un repensar lo que «he podido formular -nos indica Dussel- a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972» (*FEL*, II, p. 160). Y es que Levinas manifiesta que el otro es «absolutamente otro», tendiendo con ello hacia la equivocidad (ésta es quizás una de las carencias más notables de la obra más importante de Levinas, *Totalidad e lnfinito*).

Por ello Levinas jamás ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un asiático o un africano. El mismo Heidegger parece no tener en cuenta esto en su *Dasein*, que no tiene ojos, ni raza, ni sexo, ni circunstancia concreta política, ni social, ni económica, ni está radicalmente abierto al otro, y que no pasa de ser un «existente» abstracto.

En contra de ellos, intentando ir «más allá» de donde ellos han llegado, Dussel considera que el otro es el pueblo latinoamericano situado en relación a «la Totalidad europea». El otro no es ya un otro abstracto, sino que es alguien concreto: los pobres latinoamericanos, de rostro concreto, personal, de

voz expresiva que claman por su liberación radical e integral. Es el pueblo que es doblemente dependiente: del «centro» y de la oligarquía dominadora intralatinoamericana (y que es a su vez dependiente del «centro», pero menos «dependiente» que el pueblo, que lo es doblemente).

El método adecuado para describir estas situaciones lo denomina Dussel «ana-léctico», «porque pretende ir más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *diá-*léctico. El método dialéctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, a través de su propio interior: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde su revelación y que con-fiado en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la Totalidad desde sí; el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el Otro y para "servir-le" (al Otro) creativamente» (*FEL* II, 161). Y del mismo modo que Feuerbach se refirió a la «verdadera» dialéctica (manifestando entonces que, para él, había una «falsa») que se apoya en el diá-logo con el otro y no en el diálogo del pensador consigo mismo (pensamiento «tautológico», por tanto). La dialéctica verdadera se apoya en la ana-léctica; nos encontramos ahora, estrictamente, en una «ana-léctica» y no en la intrasistemática y tautológica dia-léctica. En sentido estricto no es un nuevo método, distinto del dialéctico, sino que estamos ante una especie de «anadialéctica», en tanto que constituye un «momento» del método dialéctico, pues da prioridad absoluta a lo que hay «más allá» de la Totalidad: el otro como otro, como «dis-tinto». La «dis-tinción» es algo más radical que la mera «di-ferencia» intratotalitaria, es decir, no una verdadera distinción de la Totalidad, sino sólo una distinción en su seno. En este sentido, para Dussel, más allá del ser (entendido como el *Sein* hegeliano y heideggeriano, que fundamentan el horizonte de la Totalidad), se encuentra el otro. Éste es la prioridad o anterioridad absoluta como «exterioridad» de la Totalidad de lo Mismo. Pero adviértase que no estamos en una mera reflexión sobre la metodología, al estilo de una especie de propedéutica filosófica, ya que si la primacía casi «sagrada» del otro es asumida adecuadamente, su servicio es «culto», y su manifestación es «epifanía». La primacía aquí se sitúa en la praxis servicial al otro, y la reflexión filosófica, con su método y sus categorías sólo deben ser usadas en tanto que son pertinentes para la articulación práxica de liberación del otro. Desde aquí hemos de comprender tanto lo que ya está dicho como lo que diremos a continuación.

Ya en el «Manifiesto» de los fundadores de la FL que aparece en la primera gran obra conjunta de sus mejores representantes se afirma, siendo palpable la pluma dusseliana: «un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América latina». La FL es una reflexión que pretende partir de la situación real de opresión y dominación que se ejerce sobre los pobres, los marginados, los perdedores del sistema vigente. Es la primera sistematización filosófica realizada, originalmente, desde los países donde se mastica una pobreza terrible, en diferentes sentidos: político, económico, cultural, pedagógico, erótico, etc. y es que rnientras que «la filosofía de la modernidad europea constituyó como objeto o un ente al indio, al africano, al asiático [...] la filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del "otro", del que se sitúa más allá del sistema políticamente opresor».[23]

Al principio de su más grande obra (*Filosofía ética de la liberación*) advierte Dussel que lo que se propone realizar no es una mera introducción a la filosofía ética que partiera del lenguaje de la cotidianidad y de las estructuras noéticas pre-filosóficas, pretemáticas, con las que nos situamos culturalmente en nuestro concreto hasta «elevamos» propedéuticamente al nivel estrictamente crítico, filosófico, temático. En palabras de Dussel, «se trata, en cambio, y a la inversa, de un pasaje del lenguaje filosófico y de su previa inadecuada constitución hacia la liberación de la realidad en cuanto interpretada, es decir, el lenguaje filosófico moderno y tradicional en la filosofía académica termina por ser una ideología que oculta la realidad. Es necesario, entonces, y previamente, desarticular, destruir, desarmar dicho lenguaje y lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofística pueda accederse a la realidad. Por ello -concluye Dussel- partimos de los filósofos, de los más importantes, de los europeos, y desde ellos mismos, nos abrimos paso destructivamente para vislumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana» (*FEL* I, p. 14).

De este modo queda claro su propósito y su interpretación de la filosofía europea. Ésta ha sido, queriendo o sin querer, fácticamente, sustentadora de la opresión y dependencia en que vive el subcontinente latinoamericano y la mayor parte de la periferia del sistema, tanto capitalista como comunista, del mundo. Los filósofos de estos países, son la mayor parte de las veces, «sofistas», meros dialécticos, repetidores de la temática y método de los filósofos eu-

ropeos. (Aunque Dussel no matiza este juicio, sino que es un principio a priori en su filosofar. Lo cual no deja de ser una simplificación que nos parece inaceptable e injusta por su generación).

A pesar de esto, la FL no tiene una intencionalidad interpretativa regional, sólo ceñida a la realidad del subcontinente,[24] ni es una moda pasajera. De momento ya tiene 25 años. Es una tarea que Dussel manifiesta, sin rubores y sin que le falte razón, que comienza con él mismo, cuando manifiesta: «Para poder emprender con paso seguro y propio el camino nuevo del pensar en América Latina es necesario que destruyamos una objeción primera: "Ud. dice esto pero ignora lo que ya se ha pensado sobre el particular, es decir, nos quiere hacer creer que acaba de descubrir la pólvora". Es por ello *-prosigue nuestro fllósofo-* y contra ella que nuestro discurso será lento, en ocasiones pesado, erudito hasta en demasía. Queremos que el lector tenga la seguridad de que lo que se avanza como nuevo lo es en verdad y que lo antiguo se ha tenido en cuenta» (*FEL*, I, 13).

Tiene Dussel clara conciencia de estar emprendiendo una tarea inédita e inaudita, al menos en América Latina. Quizás podamos decir, críticamente, que es cierto que el camino emprendido por Dussel es propio, clarividente, riguroso, novedoso e incluso, en ocasiones, genial. Lo criticable es que considera que ese su propio camino interpretativo de la realidad latinoamericana, nuevo, con intención destructiva de la filosofía y la ética del centro, no es la única interpretación posible. Junto a ella han surgido, antes, durante y después de su explicación, otros puntos de vista y otros puertos de llegada. Quizás pensemos nosotros mismos que la interpretación dusseliana alcanza un grado de calidad filosófica en Latinoamérica -que lo pensamos-, pero no podemos negar la realidad de otras aportaciones igualmente válidas. Este posicionamiento es comprensible desde la genialidad de la filosofía dusseliana y también desde la peculiar personalidad de nuestro pensador.

En la intención -y en la consecución en buena medida- de Dussel, la FL, o mejor, su peculiar interpretación de FL tiene intención de novedad, de distinción, de referencia: «Desde que el "yo conquisto" de Cortés se transformó en el *ego cogito* cartesiano o en la Willen zur Macht de Nietzsche, no se ha levantado en nombre del "conquistado", del "pensado" como idea o de la "voluntad imponente" y (porque dominada), un pensar crítico meta-físico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la nada de "sentido"». y es que, termina, «hay alguien más allá del "ser": es real aunque no tenga todavía sentido» (*FLA*, p. 222).

La FL vista desde el centro es una filosofía bárbara, de afuera del centro, de lo periférico y marginal. Pues bien, contra la ontología más lúcida del «cen-



En el Congreso Nacional de Filosofía, en Perú, 1994

tro», de lo que hoy llamamos el «Norte», contra la tradición que va desde Parménides, Aristóteles, Descartes, hasta Hegel o Marcuse, levanta su voz una filosofía de la periferia del sistema que parte «de los oprimídos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partírá nuestro pensar. Es entonces, una "filosofía bárbara"» (*FL* 1.1.8.7.2). Y es que, partíendo de Parménides (interpretado por Dussel desde un punto de vista hegeliano, según nuestro entender) se afirma que «el ser es, el no-ser no es».[25]

Desde aquí, volviendo la frase a la ínversa y sacando conclusiones que contiene implícitamente unas veces y explícitamente otras, podremos decir que lo que no puede decirse ni pensarse no es, ni puede ser. Pero en tanto que, para Dussel, el pensar europeo está enclaustrado en su solo mundo y no hay más mundo que el europeo, lo que está más allá del pensar occidental, como no es visto, «no es». Para el mismo Aristóteles el hombre era el hombre culto de la polis griega. Los que estaban «más allá» de Grecia eran considerados por Aristóteles como bárbaros. El «hombre», es entendido en Grecia como el hombre griego. Desde aquí hay que entender la frase de Protágoras (que aunque su intención parece ser de universalidad, no puede evitar su *Sitz im Leben* griego, con sus correspondientes estructuras noéticas intencionales, de las que no puede prescindir): «El hombre es la medida (el metro) de todas las cosas, de las que son en tanto que son; de las que no son, en tanto que no».[26]

Es decir, desde el punto de vista del hombre griego, el hombre (griego) es el patrón para decir lo que es el hombre (en general). Todo lo que no cuadre con esto, pertenecerá al «no-ser», pues el hombre es el metro de «lo que no es en tanto que no es». Desde esta interpretación, para el mundo clásico griego «la hybris es el mal, lo bárbaro, el desorden, la destrucción, todo aquello que pretende conmover los fundamentos de la ciudad aristocrática» griega.[27] De tal forma que en Grecia no hubo verdadera democracia, en tanto que el *demos*, el pueblo, sólo lo constituían los libres, «los hombres», delegando a los esclavos ya los extranjeros-bárbaros, al «no-ser» hombre, por no ser griego-hombre; el bárbaro es un «sub-hombre».

La ontología griega, negadora del ser-persona del esclavo, del bárbaro, del «sub-hombre», «sub-persona», de la nada para la aparente («formal», diríamos hoy) democracia griega, es bárbara realmente, cuando excluye del «ser» y relega a «nada» al bárbaro. Para Grecia a partir de Parménides, el ser es el fundamento del mundo, el horizonte que comprende la realidad desde la que se vive. Para Aristóteles las fronteras de la ciudad (polis) eran el límite de la razón, del ser, por extensión. Fuera de la ciudad, fuera de Grecia, estaba lo bárbaro (es decir, en este caso Europa). Y no olvidemos que las fronteras de un país son guardadas por los ejércitos, para evitar la invasión de los bárbaros. Desde esta perspectiva «el ser coincide con el mundo (según lo comprende el griego clásico); es como la luz (*tò fós*) que ilumina un ámbito y que no es vista. El ser no se ve; se ve lo que él ilumina: las cosas (*tà ónta*), los útiles (*tà prágmata*). Pero el ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenicidad. Más allá, más allá del horizonte, está el no-ser (para el griego), el bárbaro, Europa y Asia» (*FL* 1.1.5.1).

Es entonces palpable: cuando el griego piensa el ser, reduce a ser sólo lo visto por él; y Europa, no «vista» por completo por él, es reducida a lo bárbaro, al no-ser; cuando Europa, por su parte, piense su propia concepción del ser, comprenderá al ser como lo visto por Europa, o por Alemania, o por España, relegando a la barbarie todo lo que no sea él mismo. Nietzsche, e incluso Hitler no están muy lejos de aquí. Tampoco lo está Heidegger,[28] cuya ontología pudo convivir con la verdadera «barbarie» nazi, que reducía a sub-personas a los judíos, a los gitanos, a los tarados, etc.

La superación de Heidegger la realizará Levinas: «necesitamos comprender el ser a partir de lo otro que el ser» .De tal forma que es preciso alzarse «contra la filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés» propio.[29] Con ello se pretende superar la «onto-logía» para acceder adecuadamente a la «meta-física», esto es, lo que está más allá de mi propia comprensión del mundo (que para los griegos es la physis), hasta desembocar en el rostro del otro, que está, en este lenguaje, «más allá del ser».

No nos parece que sea casualidad que Levinas sea un judío y que encuentre su terreno nutricio en el Antiguo Testamento, donde están claras tanto la Alteridad trascendente radical de Dios como la alteridad-exterioridad del pobre, del huérfano, de la viuda: los extrasistemáticos. Y no es tampoco casualidad que los mayores filósofos de esta corriente de pensamiento latinoamericano sean cristianos. Un teólogo europeo de reconocido prestigio, J.B. Metz, expresa lo que a nosotros nos interesa destacar ahora: «Desde un principio el cristianismo ha luchado, con la conciencia de su misión, por una cultura del reconocimiento de los otros. La idea -helenista- de la identidad y de la asimilación no podía servir de

norma para la conciencia de esta misión, sino la idea bíblica de la alianza, según la cual no es tanto lo igual lo que se conoce por lo igual, sino que es lo desigual lo que conoce -por reconocimiento- a otro» .Y el fundador de la teología política concluye afinando que al cristianismo genuino, que tiene su referencia en el Evangelio de Jesús, le es ajeno «cualquier "voluntad de poder" en el conocimiento de los otros en su alteridad».[30] Quizás esto sólo sea posible decirlo desde el personalismo cristiano, cuyas raíces se entrecruzan con la FL en su defensa de la dignidad de la persona.

La metafísica de la alteridad que aquí describimos considera que el mundo de lo nouménico se fenomeniza en el rostro del otro. Éste sufre, con más frecuencia de lo que a veces tenemos conciencia, la injusticia, el hambre, la opresión y la muerte en un mundo que parece cerrar sus ojos y sus oídos (imposibilitando la opción ética derivada de la interpelación de la conciencia moral) y donde cada cual parece vivir sólo para sí. Pues bien, en el rostro sufriente del otro se refleja la grandeza de su dignidad humana que la Totalidad parece, cuando no negar, olvidar. Y son su rostro y su voz interpelantes algo previo, primero, que es preciso reconocer. Ello será la garantía de la superación de la anarquía y el solipsismo de la subjetividad cognoscente. En palabras de Daniel E. Guillot es ésta una «experiencia anterior a la libertad, anterior a la capacidad de elegir. El estar disponible para el otro, en la puesta en común, se produce una objetividad que es fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es generosidad».[31] Sobre estos pilares se fundamenta la arquitectura de «Totalidad e Infinito», que no se basa en la razón universal ni en la objetividad de la Totalidad, sino en la hermenéutica a veces obsesiva del otro y que sólo será posible en la mediación de un lenguaje más cercano a lo profético (en sentido bíblico) que a la neutralidad culpable de una reflexión filosófica aséptica. Desde aquí, la ontología de la comprensión del ser de Heidegger deviene, en un «más allá del ser» en Levinas, que desenmascara la dominación táctica que con tal ontología tuvo lugar: «Ser "yo", era la declaración de prepotencia de una labor de identificación que arrasaba lo que de distinto -otro- se interponía en su camino. Si identificamos esta preponderancia del "yo" con la tematización del Ser, del Sistema, del Estado, de la Estructura..., "otros" que se han ido resistiendo a la "integración"».[32] Nos encontramos, entonces, en una especie de «antropofagia» realizada por el yo sobre el otro, donde el conocimiento, la comprensión ontológica es la integración del yo, del otro del yo en el propio yo. Ante semejante ontología ¿qué salida hay? La respuesta levinasiana es tajante: «es preciso cortar la palabra al ser y postular la primacía de la cuestión ética como la única capaz de dar un sentido a la racionalidad y la única capaz, también, de otorgar significado a una determinada realización de "lo humano". En una palabra, es necesario moralizar la filosofía».[33]

Esto significa, entre otros cosas, que no hay una integración de toda la filosofía a la ética, sino que hay una postulación de la primacía de lo ético como lo más originario del hombre y de su pensamiento.

Si la metafísica de Levinas desemboca en una ética, la ontología, según Dussel, tiene la dominación-opresión como resultado histórico y filosófico: «El que está fuera de la totalidad está fuera del ser, es el "no-ser" de Parménides. El no-ser, es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que "el Otro" está en lo falso viene el héroe (del sistema de la totalidad, desde Cortés al "sobrehombre" de Nietzsche) y lo mata, y además de matar al Otro recibe el honor y la condecoración del todo. Es paradójico y es tremendo. Aquí, de pronto, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobre carácter ético y al mostrarse sus condiciones en el nivel ético se hace horrible» .[34]

V. LA CRÍTICA A LEVINAS EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

En numerosos pasajes de sus obras Dussel reconoce el decisivo influjo recibido del filósofo judío, particularmente en su obra más lograda: *Filosofía ética de la liberaci6n.* Aquí nos dice que cuando leyó «por primero vez el libro de Levinas *Totalidad e Infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido».[35] Esto significa que, de modo semejante a como Kant despertó de su «sueño dogmático» tras leer a Hume, Dussel despertó de una especie de «sueño ontológico» representado por las filosofías de Hegel y Heidegger.

A partir de este momento Dussel se impondrá como tarea propia mostrar cómo el discurso levinasiano puede prolongarse, superándolo, yendo más allá de su misma intencionalidad, en la realidad de dependencia en la que vive América Latina aún en la actualidad. En efecto, el pensar metafísico (donde lo que está «meta-», «más allá», es el otro) es superación de lo ontológico (donde se pretende acceder al ser de los entes con el peligro real de cosificar al otro, a la persona, al hombre, percibido y comprendido como un ente o, a lo más, como el *Dasein*, «ser

en el mundo», arrojado en la realidad mundana, siendo el mismo existente el lugar óntico donde se revela el ser, pero que podemos considerar como «adjetivamente» referido (el hombre) a lo sustantivo (el ser). Por esto la superación del ser que Levinas propone le permite encontrar «más allá» del ser, al otro, más sublime y «sagrado» éticamente que el ser en general. El otro no es una parte de la totalidad, no es una posibilidad de la totalidad, está «más allá de la potencia y el acto»,[36] en tanto parte de la misma totalidad. El otro es «o nuevo», la novedad, lo extrasistemático, más allá de lo «Mismo» y la «Totalidad».

Pero la reflexión de la FL pretende ir más allá de Levinas, aunque transite durante algún tiempo de su mano. Por esto Dussel manifiesta que su propio pensamiento y de la generación de bastantes jóvenes argentinos y latinoamericanos «se distingue radicalmente del discurso levinasiano».[37]

La mayor divergencia que Dussel encuentra entre su propio pensamiento y el de Levinas consiste en que el judío piensa todavía «desde la ideología vigente» (*PP*, p. 7), piensa desde Europa, «desde la injusticia». Dussel, que considera a Levinas como uno de sus más apreciados maestros franceses, ha manifestado al gran filósofo judío en diversas ocasiones el grado de similitud de ambos pensamientos, pero, «al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces (1971) se había producido» (*PP*, p. 8). Las experiencias políticas del europeo Levinas habían sido las dos totalidades opresoras más recientes representadas por Stalin y Hitler y sus respectivos deshumanismos, que son «fruto de la modernidad europeo-hegeliana» (*PP*, p. 8). Éste es el contexto, como es sabido, de los fundadores de la escuela de Frankfurt. Dussel, en cambio, sostiene que la gran experiencia de su generación e incluso «del último medio milenio había sido el *ego* de la modernidad europea, *ego* conquistador, colonialista imperial de su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado (Levinas) que "el Otro" (*Autrui*) pudiera ser "un indio, un africano o un asiático", "el Otro" de la totalidad o el "mundo" europeo era todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas "a la mano", instrumentos, ideas conocidas, entes a disposición de la "Voluntad de poder europea" (y después ruso-norteamericana» (*PP* , p. 8). Levinas no ha «sufrido», al contrario que la periferia latinoamericana (y todo el mal llamado «tercer mundo» en general) a «Europa en su totalidad».

Pero lo que separa más radicalmente al filósofo argentino del lituano-francés es que, aunque éste describe la posición originaria del cara-a-cara, la alteridad del otro revelada en su rostro, no saca las consecuencias que ese mismo discurso posibilitaba, no superando el nivel abstracto en que la exterioridad levinasiana se queda como atrapada. Es decir, Levinas no parece ser lo suficientemente consecuentemente con su propia reflexión para concluir la necesaria dimensión histórico-objetiva concreta que aparece como en germen incoado en su filosofía. Esta explicación objetiva, concreta, ético-política, aparece como insospechada en la obra del filósofo europeo y será el motivo básico de su superación en la filosofía de la liberación de Dussel y Juan Carlos Scannone, entre otros. Desde aquí se percibe al otro como «el pobre». Pero «pobre» significa, en concreto, «oprimido», esto es, «el otro despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado en instrumento para los fines del dominador, el señor, el ídolo, el fetiche».[38]

Otra separación de Levinas proviene de que éste entiende el cara-a-cara, persona-a-persona, contra la filosofía fenomenológico-intuicionista como la «del eros, de un varón ante la mujer». Pero aquí la mujer es descrita por Levinas como pasividad, como la interioridad de la casa, como el ser humano recogido en su hogar. De esta forma su descripción no supera la ideología burguesa manteniendo a la mujer en su alineación secular con semejante visión, machista, de la existencia. La erótica levinasiana, preciosa en su descripción fenomenológica del otro, también resulta ideológica. De esta forma, desde la sumisión de la mujer, aunque Levinas hable del «hijo», su interpretación adolece de este fallo básico, pues la mujer alienada no hará sino alienar al hijo. Es el problema de la pedagógica de la liberación que han estu-. diado Paulo Freire y Enrique Dussel, en reflexiones similares y complementarias donde, políticamente el «hijo» de Europa es América Latina colonial antes y neocolonial ahora. Pero «sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político» (es la política de la liberación, relación del cara-a-cara entre hermano-hermano) (*PP*, p. 8). Levinas, pues, nada dice de la «política» de la liberación, ni describe las condiciones para saber oír la voz del otro, no llega al «servicio» concreto de la praxis de liberación. Además, para Dussel «Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho» (*PP*, p. 9). Es el nivel de la «arqueológica» o «teológica» liberadora, donde aquí el Otro Absoluto es Dios.

En definitiva, Dussel debe a Levinas la descripción fenomenológica de la experiencia originaria, así como la superación de la ontología en «metafísica»,

pero debe superarlo, dejarlo atrás en la concreción e implementación de las mediaciones. Esto significa que, desde la experiencia originaria del «cara-a-cara» Levinas critica la erótica, la pedagógica y la política en tanto que totalizadas, al fundarse éstas no en la meta-física del otro, sino en la comprensión ontológica de «lo Mismo», la Totalidad. Pero ¿quién es el otro en concreto? ¿No cae Levinas en un platonismo abstracto? En efecto, para el pensador judío el «Otro se plantea como absolutamente otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprensible, es incomunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable» (*PP*, p. 9) y aunque exige respeto, no se cuestiona la praxis de su liberación concreta. La superación de esta especie de quietismo irénico contemplativo hacia el Otro (que aunque Levinas y Dussel lo escriban generalmente con mayúsculas es el Otro humano y no el Otro Absoluto-Dios) será la mayor superación -al menos intencional- de la FL dusseliana sobre el pensar levinasiano. El filósofo latinoamericano intentará así abrir caminos reales, históricos, de liberación para el pobre oprimido, el pueblo despojado de su dignidad humana sagrada y de sus más originarios derechos de los que han sido alienado secularmente. Por ello la ética levinasiana deviene en la FL praxis ético-política. En conclusión, si la crítica a la dialéctica hegeliana la efectuaron los poshegelianos (Feuerbach, Marx, Kierkegaard), la crítica a la fenomenología ególica husserliana ha venido de la pluma de Heidegger y su ontología, que a su vez es criticado y «superado» por la meta-física de Levinas. Pero para Dussel tanto los hegelianos como sus críticos son «todavía modernos» y son, además, «aún europeos» y sus respectivas filosofías no han servido para dar cumplida cuenta del ser situado en la concreción histórica latinoamericana, africana, asiática, de opresión. En este sentido estos grandes filósofos son la prehistoria de la filosofía de la liberación latinoamericana. En este sentido afirma Dussel que sólo «empuñando (y superando) las críticas de Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra provocante del otro, que es el oprimido latinoamericano en la totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática» (*MFL*, 176).

NOTAS

1. A. Guy, «Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana», en E. Forment (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual,* PPU, Barcelona, 1987, p. 38.
2. M. Heidegger, «Die Grundprobleme der Phänomenologie», en *Gesamtausgabe*, Victorio Klostermann, Frankfurt, 1972 ss., vol. 24, p.15.
3. E. Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, vol. I, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, p. 117, en adelante citaremos como *FEL*.
4. E. Dussel, «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina», en *Stromata* (Buenos Aires), n. XXVI (1979), p. 328.
5. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México, ^{2}1980, p. 22, trad. de José Gaos; la cursiva es del original.
6. Cf. P. Cerezo Galán, *Arte, verdad y ser en Heidegger. La estética en el sistema de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, pp. 254-262.
7. Para ello, cf. fundamentalmente *EFL*, I, cap. III, pp. 98 ss., y en Método para filosofía de la liberación, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 267 (en adelante citaremos como MFL). Manifiesta Dussel que Heidegger no ha superado en realidad la unidad entre el pensar y el ser. Ya Parménides dijo que "lo mismo es *noeîn* que ser", de modo que se muestra cómo *noeîn* y ser se avanzan como diferencia; como diferencia aparece entonces el ser y el ente, pero los dos son pensados desde dicho ámbito: "lo mismo", "lo mismo", y allí se sitúa la cuestión heideggeriana. Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde "lo mismo". No se logró nunca descubrir la realidad ni poner el nombre adecuado de ese ámbito, de modo que todas sus reflexiones van cayendo en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión (véase lo dicho en la obra citada *FEL* I, cap. m, p. 13). ¿Por qué? Esto es ya una interpretación personal -nos dice Dussel. En Heidegger hay todavía una experiencia de la totalidad como irrebasable y aunque él intenta rebasarla, sin embargo, se queda atrapado en ella (por esto Dussel propone una «1iberación» no sólo de la dependencia social, económica, cultural y política, sino una verdadera «superación» de la filosofía europea, incluso se refiere en varias ocasiones a la «opresión» del ser tematizado en Europa, en el «centro») «lo que les propongo -ahora prosigue- es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *tò áuto*, "lo mismo", y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la ontología. Porque poder solamente decir esto es ya haber dejado atrás una época. Empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda».
8. J.L. Marion, «Prólogo», en R. González y G. Arnáiz, E. *Levinas: Humanismo y ética,* Ed. Cincel, Madrid, 1988, p. 13.
9. *Ibíd.*, p. 14
10. Sobre este tema del «rostro» véase la tesis doctoral de P. Sudar, *El rostro del pobre. «Inversión del ser» y revelación del «más allá del ser» en la filosifía de Emmanuel Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en latinoamérica,* Múnster, 1978, aunque en nuestra opinión no ha comprendido adecuadamente el pensamiento de Dussel.
11. Percatémonos del expresivo título de una bella obra de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Martinus Hijhoff, Dordrecht, 1986.
12. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Vrin, París, ^{2}1967, p. 225.
13. E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme. Salamanca, 1977, pp. 101-102. La trad. está a cargo del discípulo y colaborador de Dussel, Daniel E. Guillot.
14. E. Levinas, *En découvrant...*, p. 89.
15. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, loc. cit., p. 67.

16. Cf. E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 22.

17. E. Dussel, «La filosofía de la liberdción en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica», en *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires), tomo I, n.° 2 (julio-diciembre 1975), p. 221.

18. E. Levinas, *Totalité et lnfini, essai sur l'exteriorité,* Nijhoff, La Haya (Col. Phaenomenologica, 8), 1968, p. 281; trad. esp. p. 308. Levinas, inmediatamente antes, había dicho que «la ética, más allá de la visión y la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal».

19. *lbíd*., p. 269; trad. esp. p. 297.

20. M. García Baro, «El problema antropológico de la libertad», en *CARTHAGINENSIA* (Murcia), 18 (1994), p. 383.

21. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires, ^{3}1985, 1.1.4.1.; esta obra está numerada en epígrafes semejantes a los utilizados por Wittgenstein en el *Tractatus*. En adelante citaremos, en el texto, como *FL.*

22. Puede verse, entre Otros muchos lugares, en FEL. 11, 36, pp. 156-173. Todo su complicado libro *Método para una filosofía de la liberación* un intento de destrucción del método dialéctico y una apología del llamado por Dussel «analéctico».

23. VV .AA., *Hacia una jilosofía de la liberación latinoamericana,* Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973, el texto aparece en la contraportada del libro.

24. Que por cierto, la mayor parte de los filósofos y teólogos suramericanos se empecinan en llamar «continente»; quizás porque lo de «sub» les suena a cierta postración. En este sentido jamás hemos leído la expresión «subcontinente» aplicada a Europa occidental o a Estados Unidos de América del Norte. Quizás sea además debido a que se produce un «corrimiento» de sentido en las expresiones desde lo geográfico a lo geopolítico.

25. Cf. H. DieIs, *Die fragmente der Vorsokratiker* (*Griechische und Deutsch*), Weidmannshe Buchhadlung, Berlín, 1922, 28 B 2 ss.; en esta fórmula se puede sintetizar, según Aristóteles hace decir a Platón, todo el pensamiento de Parménides: Cf. Aristóteles: Met, 6: 1062b24; *Phys,* 14: 187a26; 187a34). Para Parrménides «lo que puede decirse y pensarse debe ser»: O.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 379, nota 345.

26. Platón, *Teet*, 152 a; 178 B.

27. E. Dussel, *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975, p. 56; libro original de 1963 y que asume parte del material de su tesis doctoral en filosofía.

28. Desde este sentido podemos manifestar que no por casualidad militó, aunque por poco tiempo cerca de posiciones nazis, cuestión hoy muy debatida, desde investigaciones historicistas; pero en dicho debate no se tiene en cuenta las reflexiones que aquí realizamos, en líneas generales.

29. E. Levinas, *Totalité et Infini*..., p. 20; trad. esp. p. 61.

30. J.B. Metz, «Con los ojos de un teólogo europeo», en *Concilium* (Madrid), n.° 232 (nov. 1990), pp. 494-495.

31. D.E. Guillot, «Introducción», en E. *Levinas*, *Totalitè et Infini*..., p. 25 de la trad. esp.

32. R. González y G. Arnáiz, E. *Levinas*..., p. 42. Obsérvese los adecuados conceptos usados en el texto: «Identificación», «preponderancia del yo», «reducción del otro», «integración», etc. Son vocablos de dominación.

33. *lbíd*., p. 43.

34. E. Dussel, «Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana», en E. Dussel y D.E. Ouillot, *Liberación latinoamericana*..., pp. 27-28.

35. *lbíd*., «Palabras preliminares», p. 7.

36. D.E. _Guillot, cit., p. 33.

37. E. Dussel, «Palabras preliminares», en *op. cit.*, p. 7; en lo que sigue citamos dentro del texto como PP.

38. E. Dussel, «Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales», en *Concilium* (Madrid), n.° 192 (1984), p. 257.

*LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO APROXIMACIONES A UNA MORAL UNIVERSALISTA**

Hans Schelkshorn

1. EL PROBLEMA

La filosofía latinoamericana de la liberación y la ética del discurso no se percataron una de la existencia de la otra sino hasta que se presenta un nuevo decaimiento de su propia estrella en el panorama filosófico. En el clima postmodernista de la filosofía actual, tanto el pensamiento revolucionario de liberación como los intentos trascendental-pragmáticos de fundamentación última despiden el olor característico de lo estancado y añejo, de algo que el espíritu universal o, por lo menos, el espíritu de nuestro tiempo parecería haber superado claramente. Según Lyotard, por ejemplo, el «consenso se ha convertido en un valor caduco y sospechoso»:[1] después del derrumbe de los sistemas estalinistas en Europa del Este -al conjuro del cual se dio también en relación a los experimentos socialistas en el Tercer Mundo una desilusión de fondo-[2] el poder aparentemente omnímodo del capitalismo despojó a la palabra clave «liberación» de mucha de su «fuerza de motivación».

La ética del discurso y la filosofía de la liberación tienen sus raíces histórico-políticas en la inestabilidad política de finales de la década de los sesenta. El enfático *pathos* moral, la insistencia en una moral universalista, así como cierto tono básico utópico-anárquico inherente (por lo menos en un principio) a ambas filosofías sólo puede entenderse a partir de este contexto sociopolítico específico. Sin embargo, la filosofía de la liberación y la ética del discurso rebasan también críticamente algunas de las posiciones neomarxistas.

Gracias a la temprana recepción de la obra de E. Levinas, en la filosofía latinoamericana de la liberación en la actualidad se presentan también, a pesar de todas las diferencias, claros puntos de contacto, por ejemplo, con el postmodemismo filosófico francés.

* Título original: «Philosophie der Befreiung und Oiskursethik als Annliherungen 311 eine universalistische Moral». Traducción: Luis Felipe Segura.

Por su parte, la teoría del discurso ha superado tanto los dogmatismos, como en el caso de Marcuse, como las trampas de una crítica total de la razón en Adorno y Horkheimer por medio de una teoría de la acción comunicativa o de una teoría de la argumentación orientada al entendimiento. Aun cuando en nuestros días «discurso» y «liberación» han perdido en gran medida su función como términos de cristalización del debate público, en la ética del discurso y en la filosofía de la liberación se da una mezcla productiva de pensamiento simultáneo y no simultáneo [*gleichzeitiges und ungleichzeitiges Denken*] que, sin lugar a dudas, ofrece una serie de impulsos positivos para la superación de la esterilización actual de la confusión general, evidente, por ejemplo, cuando se habla del «fin de las grandes narraciones».

Un análisis comparativo de la filosofía de la liberación y la ética del discurso se enfrenta al hecho de que ambas posiciones representan bloques teóricos no homogéneos y fragmentarios. De esta manera, la «filosofía latinoamericana de la liberación» se divide en varias direcciones[3] que difícilmente pueden ponerse inclusive bajo el común denominador expresado por el concepto de «liberación».

Por su parte, la filosofía del discurso se diferencia cada vez en mayor medida en concepciones muy diversas, como lo muestran los recientes debates entre Apel y Habermas.[4]

En lo que sigue me referiré casi exclusivamente, por lo tanto, a las teorías morales de E. Dussel y K.-O. Apel. En favor de esta delimitación habla, entre otras cosas, el hecho de que Apel y Dussel hayan iniciado desde 1989 un diálogo que bien podría resultar sin parangón en las relaciones entre la filosofía latinoamericana y la filosofía europea.[5]

Es verdad que en estos diálogos se pone claramente de manifiesto el perfil teórico tanto de la ética del discurso como de la ética de la liberación. Sin embargo, un análisis un poco más minucioso muestra que ambos proyectos se encuentran sujetos todavía a un intensivo proceso de elaboración. Quisiera aprovechar, en lo que sigue, la apertura teórica de ambas teorías morales para establecer una correlación crítica y al mismo tiempo constructiva entre la ética del discurso y la ética de la liberación, de modo que pueda echarse nueva luz sobre el «objeto» mismo de discusión.

Debido al amplio horizonte teórico en el que, con razón, tanto Apel como Dussel ubican a la razón práctica -y que se extiende desde los conceptos histórico filosóficos hasta las nuevas fundamentaciones de la *prima philosophia*, es necesario delimitar nuevamente, de manera rigurosa, el campo temático del presente análisis sistemático-comparativo. En razón de esto, los problemas que plantearé a continuación a la ética del discurso y a la ética de la liberación tendrán como punto de referencia exclusiva sus respectivas contribuciones a una ética universalista. En este orden de ideas resulta de particular importancia atender los contextos específicos, lo mismo que los planteamientos a partir de los cuales Apel y Dussel abordan el proyecto de una fundamentación y un desarrollo filosóficos de una moral universalista. En el curso de este análisis, las intenciones específicas de sus respectivas aproximaciones a una moral universalista serán objeto de una discusión un poco más amplia en lo relativo a dos puntos focales objetivos, a saber: las diferentes reformulaciones del imperativo categórico y la polémica distinción entre principios de justicia y formas del buen vivir, tomadas de Rawls por la ética del discurso.[6]

2. LA APROXIMACIÓN ÉTICO-DISCURSIVA A UNA MORAL UNIVERSALISTA

2.1. La explicación apeliana de la situación de desafío [Herausforderungssituation] y la necesidad de una reflexión de fundamentación trascendental

El pensamiento filosófico no se da en un espacio ahistórico, sino que se refiere siempre a una situación sociocultural. Para la filosofía, esto no resulta válido desde Kant. Aparte de las preguntas acerca de las verdades eternas, la filosofía se plantearía ahora, según Foucault, la tarea, a realizar nuevamente en cada caso, de un diagnóstico de su tiempo.[7] No obstante que debido a su concepción de la historia ni Platón ni Aristóteles se plantearon la pregunta «¿Qué es lo que somos hoy?», la cosmología platónica misma, por ejemplo, debe leerse como una respuesta históricamente referida a la profunda crisis moral que afectaba la *pólis* griega. Por lo tanto, también las cuestiones atemporales acerca de la verdad, etc. se ubican siempre en un determinado contexto ético-político sin agotar en éste su validez teórica. Esta conexión entre reflexión filosófica fundamental y diagnóstico temporal es de central importancia para la concepción apeliana de la filosofía.

Apel ha hecho clara, consecuentemente, hasta en su dimensión histórico-vital [*lebensgeschichtlich*], la situación sociohistórica de desafío que se plantea la ética del discurso. Desde el punto de vista biográfico, Apel comparte la carga de una generación que en su juvenil deslumbramiento partió voluntariamente a la guerra y que después de la catástrofe se vio obligada a vivir con la «*obscura sensación de que*

aquello por lo que habíamos luchado "era en su totalidad" falso».[8]

Simplemente el hecho de no ocultar esta herida teórica, sino de reelaborarla teóricamente, a pesar de las comprensibles resistencias internas, es un motivo que determina de manera esencial el pensamiento de Apel, explicando también, en parte, la porfiada insistencia en su forma de argumentación. La «enseñanza» que, en última instancia, extrae Apel de la catástrofe nacionalista es la necesidad y adaptabilidad [*Not-wendigkeit*] a las situaciones de necesidad y carencia de una ética universalista. Las totalizaciones nacionalistas, al estilo de la ideología nacionalsocialista, únicamente pueden ser criticadas cuando las morales comunitaristas [*Binnenmoralen*] se orientan en el sentido de una ética de la humanidad.

De acuerdo con Apel, sin embargo, una moral universalista se ve confrontada, en nuestros días, con una situación peculiar en la historia, a saber: con las consecuencias planetarias y en parte catastróficas de las sociedades industriales contemporáneas.

Las morales tradicionales diseñadas según las exigencias de la microesfera y la esfera media de la comunicación social no están ya a la altura de este desafío. La humanidad se enfrenta a la tarea de una macroética o, más precisamente, a la tarea de una organización de la responsabilidad colectiva en vista de la crisis ecológica y la creciente aceleración de los procesos de pauperización en el Tercer Mundo, fenómenos, todos ellos, en los que el individuo, como miembro de sistemas de acción colectiva, tiene necesariamente que participar, a pesar de que, en general, por lo menos desde el punto de vista del mundo de la vida [*lebensweltlich*], la responsabilidad específicamente moral permanezca para él oculta debido a los mecanismos anónimos de la economía a nivel mundial.

Según Apel, para ese fin resultan ya insuficientes los recursos de las éticas de la compasión. Debido a su apertura constitutiva hacia el todo, esto es, hacia la universalidad, parecería, más bien, ser la razón la única instancia capaz en absoluto de abocarse de manera adecuada a los problemas morales a escala planetaria.

Sin embargo, el recurso a la razón moral parecería eliminarse implacablemente en los molinos de la filosofía actual. Según Apel, la filosofía del siglo XX pone en tela de juicio, en dos sentidos, la universalidad de la razón práctica. Por una parte, reduciendo la razón a una racionalidad científico-técnica y estratégica en la filosofía analítica; por la otra, fundamentando hermenéuticamente la facultad de juicio en el marco de formas concretas del *éthos*. En ambos casos se niega a la razón práctica la apertura a una validez de carácter universal; la moral se convierte en una cuestión sujeta a la arbitrariedad subjetiva o se vincula a formas contingentes de vida. En consecuencia, es el escepticismo el destinatario real al que, en última instancia, se remiten, directa o indirectamente, todos las líneas de argumentación en la ética del discurso.

Para sacar a la filosofía práctica de este atolladero, Apel se sirve del viejo argumento de la retorsión contra el escepticismo. El cuestionarniento radical de *toda* pretensión de verdad se vuelve, en última instancia, en contra del escéptico mismo. Sin embargo, aun suponiendo que tampoco la duda radical se despoje del todo de una noción de verdad --cualquiera que sea la forma en la que ésta se piense- con ello todavía no se ha resuelto el problema de una fundamentación de lo *bueno* o de lo *justo*.

Apel intenta mostrar, por medio de una interpretación teórico-consensual del concepto de verdad que la fuerza del argumento de la retorsión alcanza también a la filosofía práctica. Apel se sirve aquí de la ambigüedad del concepto de verdad: en tanto que «objetividad» en el sentido de «adecuación a las cosas» y de «validez universal».

En relación a esto, la teoría consensual de la verdad explica únicamente el aspecto de la validez universal, sin proporcionar, en consecuencia, ningún *criterio* propio de verdad en lo que se refiere a la adecuidad objetiva de los juicios científicos.[9] Sin embargo, de acuerdo con Apel, en la pretensión misma de validez universal del *concepto* de verdad se encontraría contenida ya una relevancia criteriológica [*kriteriologische Relevanz*] en tanto que en el enunciado «x es verdadero» se da, en última instancia, por supuesto que x tendría que ser *válido*, esto es, universalmente válido, no sólo para mí, sino para *todos*, es decir, para todos los seres con la facultad del lenguaje, para todos los seres racionales.

En vista de que esto no puede cumplirse cabalmente en ningún enunciado finito, con la búsqueda de la verdad se vincula, por una parte, la idea del carácter en principio provisorio de todo conocimiento y, por la otra, el deber normativo substancial de justificar argumentativamente las pretensiones de validez que resulten objeto de controversia. En *esto* radica la «función criteriológica» de la teoría consensual de la verdad, misma que, en consecuencia, debe distinguirse con todo rigor de los *criterios* de verdad en el sentido de una adecuación a las cosas.

Ahora bien, el deber del discurso, al que también se somete el escéptico radical a causa de la irrenunciable referencia del habla racional a la idea de verdad, contiene ya, en opinión de Apel, la substancia normativa fundamental de la razón práctica, a saber:

el reconocimiento de la dignidad personal de todo ser racional. Quien busque seriamente la verdad, busca también, en última instancia, la libre anuencia, esto es, la anuencia no constreñida por medio de presiones externas, de todas las demás personas exclusivamente con base en la inteligencia.

De ello resultan tres elementos éticamente substanciales del discurso argumentativo a los que inclusive el escéptico, en tanto que argumente, se encuentra sujeto: igualdad de derechos de los participantes en el discurso, apertura del discurso y no violencia. No me ocuparé aquí de la manera en la que Apel intenta dar un fundamento pragmático-trascendental a estos elementos, como condiciones ineludibles de un discurso racional, por medio de una reflexión estricta con ayuda de la contradicción performativa. En lo que sigue, deseo, más bien, ocuparme únicamente de analizar críticamente, con cierto detalle, las consecuencias de esta estrategia de fundamentación para la reformulación del principio moral.

2.2. Los problemas de las diferentes explicaciones del imperativo ético discursivo del cumplimiento argumentativo de las pretensiones de validez moral

Aun admitiendo que la igualdad de derechos, la apertura y la no violencia constituyen, en primer término, un discurso, por lo menos como presuposiciones irrecusables del habla argumentativa, persiste el problema de qué sea precisamente lo que para la ética se gane con este resultado. No pocos críticos ponen en duda el hecho de que con la obligación del diálogo argumentativo se haya penetrado ya en el campo de la razón práctica. Una ética del diálogo no es todavía una ética en el sentido de una racionalidad de acciones morales.

Es necesario examinar, por lo tanto, *cuál* es el principio *moral* que la ética del discurso deriva de la situación argumentativa. La versión apeliana de una ética comunicativa ofrece, con reservas, en relación a este problema, un cuadro bastante heterogéneo, al tiempo que Habermas, con la diferenciación de un uso pragmático, ético y moral de la razón práctica, habría resuelto de manera específica varios problemas abiertos al respecto."[10]

Sin embargo, precisamente las disparidades que se presentan en las explicaciones que Apel da del principio discursivo abren una serie de posibilidades en lo que se refiere a un desarrollo ulterior de la ética del discurso que van inclusive más allá de Habermas.

El problema reside en que las diferentes formulaciones de la «norma fundamental» ético-discursiva que Apel ha presentado hasta ahora no cubren, en un sentido estricto, el mismo ámbito. Por una parte, Apel amplía la competencia de la razón argumentativa a la esfera de lo moral. Los problemas éticos se encuentran sometidos, en tanto que hayan de ser objeto de un tratamiento racional, a una razón teórico-discursivamente reconstruida por medio del concepto de consenso de la verdad.

Esto significa que «en un discurso que se encuentre sometida a las reglas de la argumentación de una comunidad comunicativa ideal, puede suscitarse, en principio, *por encima de todas las cuestiones éticamente relevantes,* un consenso y que éste debe buscarse en la praxis».[11] En lo que sigue, llamaré a este principio el *postulado de formaci6n de consenso* (K).[12] Por otra parte, Apel acepta, sin mayor justificación, la versión habermasiana del principio fundamental de universalización (U): «Cualquier norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que para la satisfacción los intereses de *cada* individuo previsiblemente resultan de su acatamiento *general* puedan ser aceptados sin coerción de ninguna especie por todos los afectados». [13]

De acuerdo con Apel, esta fórmula puede entenderse como una «*explicaci6n adecuada*» de la «*norma fundamental de una comunidad comunicativa ideal*». Sin embargo, un análisis más detallado muestra que, por diversas razones, estas dos formulaciones de una norma fundamental ético-discursiva no son objetivamente idénticas.

En primer lugar, el ámbito de la ética discursiva se encuentra limitado en (U) a los problemas de una legitimación normativa, mientras que en (K) se incluyen, de manera explícita, «todas (!) las cuestiones éticamente relevantes de la praxis de vida», de las que formarían parte no sólo las cuestiones de evaluación, como, por ejemplo, la evaluación de intereses y necesidades, sino incluso problemas relativos al buen vivir.

En segundo lugar, los conceptos determinantes de «universalidad» en (U) y en (K) son diferentes: (K) somete cada argumento al juicio del auditorio universal de *todos* los seres racionales, esto es, a las pretensiones de una comunidad comunicativa ideal, mientras que (U) prescribe una *universalización* dialógica de normas en el círculo finito de los *afectados*.

Sin embargo, no es que (U) y (K) se coloquen uno al lado del otro sin ninguna relación. Más bien -y esta sería mi tesis- (U) puede ser entendido ya como una propuesta ético-discursiva para el tratamiento de disensos fácticamente irresolubles, disensos posiblemente surgidos o, por lo menos, hechos conscientes precisamente por el acatamiento estricto de (K).

Porque, a pesar de la idea regulativa de la formación de consenso, en los discursos se observa la tendencia a una explosión del disenso [*Dissensexplosion]* a medida en que, cual incendio en expansión, se extienden también a convicciones no implícitamente cuestionadas. Aparte de eso, un diálogo serio ya fondo acerca de los problemas morales conduce por sí mismo a una discusión de las formas de vida en cuyos horizontes evaluativos de interpretación se basa, en última instancia, la plausibilidad de los argumentos de los participantes en el diálogo.

Es esta la razón por la que Habermas no ha referido (U) al espectro total de problemas éticos, sino al estrecho ámbito de la justicia de las normas, en el que, a pesar de los disensos en lo relativo a las cuestiones valorativas, habrían de coordinarse planes y formas de vida de los diferentes actores. La idea de un interés común dialógicamente analizable de los afectados, más allá de todas las diferencias, funge en todo ello como un «criterio» de justicia normativa; con él se busca llegar «a una regulación que resulte aceptable para todos».[14]

Habermas distingue de todo ello las cuestiones relativas al buen vivir, cuya identificación demostrativa remite, sin embargo, a otro «criterio», a saber: a la coincidencia con un bien supremo que como *télos* es portador de las distintas preferencias en lo relativo a la forma individual o colectiva de vivir la vida. A diferencia de (U), el problema de cuál haya de ser la vida que debo vivir, esto es, el problema de quién soy y quién quiero ser no se encuentra ya sometido, en opinión de Habermas, a la obligación del consenso, sino tan sólo a la obligación de un autoentendimiento hermenéutico.[15]

Esta mirada a Habermas tendría que hacer claras dos cosas: en primer lugar, que el postulado de la formación de consenso (K) debe distinguirse rigurosamente de (U); en segundo, que en la caracterización habermasiana de los problemas «morales» y «éticos» resulta evidente que las presuposiciones del habla argumentativa no son suficientes para dar lugar a un principio moral. El principio discursivo fundamental de universalización (U) supone ya, más bien, una detenninada idea de justicia que es puesta en relación con las notas de la razón discursiva, Habermas no prevé, consecuentemente, ni siquiera en el programa de fundamentación de la ética del discurso, ninguna identificación de la idea de un «interés general» por medio de una contradicción performativa.[16] Hasta ahora, tampoco Apel ha proporcionado una demostración de este tipo.

Sin embargo, en el contexto de la teoría consensual apeliana de la verdad, esta situación algo confusa ofrece también oportunidades para profundizar en la ética del discurso. En efecto, el principio de consenso no funge en el discurso teórico como un criterio de verdad y tampoco tiene la función de ser una explicación comprensiva del concepto de «verdad». La idea de un consenso universal de todos los seres racionales reconstruye simplemente el aspecto de la «validez universal» de la pretensión de validez de aquellas afirmaciones que reclaman para sí verdad.

Apel se adhiere explícitamente, en relación a esto, a la intuición básica tradicional, esto es, a la idea de verdad *qua* correspondencia con el objeto del pensamiento, sin aceptar, no obstante, la explicación metafísica que la teoría de la correspondencia da de la verdad.[17]

Precisamente por el hecho de que el consenso no proporcione un criterio, en el sentido de adecuidad con las cosas, la teoría del consenso puede dar cabida a todos los criterios de verdad acreditados, produciendo una apertura de sus pretensiones absolutistas en relación a la *ultimate opinion* de la comunidad comunicativa ideal.

La transposición consecuente de este concepto de consenso a la esfera de lo moral tendría consecuencias de largo alcance para la idea que de sí tiene la ética del discurso y para su estructura material. Así, en analogía con las explicaciones de la verdad en tanto que adecuidad a las cosas -entre las cuales hay que contar ante todo el criterio de evidencia y el de coherencia- la ética del discurso tendría que examinar formas fundamentalmente distintas de entender lo bueno o lo justo a las que ya no se puede dar, a su vez, un fundamento último y sobre las cuales puede, en general, incidir la «relevancia criteriológica» del principio de consenso, es decir, la obligación de la justificación argumentativa.

Habermas parece tácitamente suponer esta división entre las normas del discurso justificadas de manera pragmático-trascendental y la clarificación de conceptos morales adecuados, porque las recientes diferenciaciones y correspondencias entre «moral» y «ética» se presentan como explicaciones de diferentes realizaciones de la razón práctica que no equivalen, evidentemente, a una especificación de las normas del discurso.[18]

Tampoco Apel puede prescindir de una explicación del entendimiento moral, como lo muestra la distinción entre formas de vida y principios deontológicos. Sin embargo, en tanto que se encuentran sujetas exclusivamente a un concepto ético-discursivo de justicia, en cierta medida, se abandona a cierta arbitrariedad las cuestiones relativas al buen vivir. A pesar de esto y en cuanto que requieren de la razón práctica, las cuestiones acerca del fin incondicional de una manera de vivir tampoco son canceladas del

ámbito de la obligación consensual, una consecuencia que, por cierto, Habermas, en sus *Erläuterungen zur Diskursethik,*[19] pretende evitar.

Con esto, sin embargo, se da cierto movimiento a la rígida división entre principios deontológicos y cuestiones acerca del buen vivir a partir de los supuestos internos mismos de la ética del discurso -y esto no es algo suscitado por la crítica comunitarista. Apel ha colocado ambas esferas de la vida moral en una relación recíproca de «complementariedad»,[20] enfocando su interés preponderantemente al segundo conjunto de problemas.

La ética de la liberación de E. Dussel pone claramente de manifiesto que también en otras direcciones puede introducirse cierta dinámica entre forma de vida y principios de justicia diversa a la que se tendría en el marco de la ética del discurso en el que estos problemas han sido hasta ahora.

3. LA APROXIMACIÓN POR UNA PARTE DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN A UNA ÉTICA UNIVERSALISTA

3.1. Acerca de La situación de desafío de La ética de La Liberación

Para tener una idea completa de la filiación teórico moral de la ética de la liberación resulta recomendable echar una mirada a la situación específica de desafío que, en última instancia, ha dado lugar a una «filosofía de la liberación» .

Los primeros intentos de elaboración de una filosofía de la liberación a principios de los años setenta señalan una nueva etapa en la larga historia -que se remonta a la mitad del siglo pasado- del pensamiento latinoamericano en su búsqueda de una identidad propia [21] El sujeto de esta filosofía lo constituían y lo constituyen principalmente los criollos y los mestizos que intentaban encontrar un camino cultural y político propio en la difícil situación intermedia entre la cultura amerindia y la cultura occidental. A consecuencia de ello, el pensamiento latinoamericano se encuentra estrechamente ligado, desde entonces, a la historia política del continente.[22]

En esta compleja urdimbre del contexto sociohistórico de la filosofía latinoamericana, me gustaría ocuparme brevemente de dos elementos importantes para el conjunto de problemas que aquí deseo considerar, dos elementos a la luz de los cuales resultan comprensibles la metodología y la orientación de contenido de la ética de la liberación.

Según L. Zea, los inicios del pensamiento latinoamericano se encuentran marcados por la violencia. En América Latina, la filosofía comienza con un discurso acerca de si los habitantes de este continente son o no seres humanos, un discurso que se desarrolla durante largo tiempo sin la participación de los afectados. Por lo tanto, la humanidad de éstos es demostrada o puesta en tela de juicio, como ocurre en la célebre disputa entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, con elementos teóricos ajenos a los habitantes mismos de Amerindia.[23]

El constreñimiento a tener que justificar su propio ser humano frente a modelos culturales ajenos, imprime, de acuerdo con Zea, un sello propio a la totalidad de la historia de América Latina, incluyendo a la historia política de ésta. Los pueblos colonizados no pueden conformar su conciencia histórica como una apropiación y suspensión dialécticas de su propio pasado en dirección a un futuro común, sino que, debido a una adopción y aplicación imitativas de modelos ajenos, acumulan una serie de proyectos sociales sin conexión entre sí. El pasado propio es calificado como «inferior», borrándoselo en cada caso de la memoria colectiva y persistiendo sólo como una «yuxtaposición»[24] de experimentos fallidos de la más diversa índole.

Después de las luchas de independencia, se da en este sentido una negación de los pueblos indígenas, que en algunos de los nuevos Estados constituían la mayor parte de la población, por parte de los conservadores criollos, quienes tienen la esperanza de convertirse en un miembro más en igualdad de derechos en el círculo de la cultura española.

Algo análogo ocurre en la segunda mitad del siglo XIX cuando la burguesía local intenta, con sus inclinaciones positivistas, acabar no sólo con los indios, sino, asimismo, con las raíces hispánicas, con el objeto de establecer, como los «yankees del sur», una copia de los emergentes Estados Unidos de América.

Esta fatal dialéctica de una conciencia colonizada tiene su origen, según Zea, en la fascinación que ejercen las identificaciones ideológicas de la cultura europea con el sentido auténtico de lo humano mismo. Es esta precisamente la razón por la que en la filosofía de la liberación el punto central de interés lo constituye la superación de un universalismo totalitario, por supuesto, con la intención de dar un fundamento a un *pensamiento auténticamente universal*. La filosofía de la liberación se diferencia en esto claramente, por lo tanto, de ciertas tendencias presentes en la postmodernidad europeo-norteamericana.

Desde el punto de vista de una fundamentación teórica, corresponde aquí un papel central al historicismo, a la filosofía de la vida ya la hermenéutica. La interrupción por parte de estas filosofías del recurso inmediato a la razón universal -en el que

siempre se han deslizado, sin ser reconocidos, elementos de contingencia- gracias al descubrimiento de la situacionalidad histórica de *toda* razón humana, abrió de pronto las puertas para una aceptación positiva de la condicionada tradición propia como *punto de partida* de un discurso auténtico.[25] Como resultado de todo ello se presenta, en opinión de Zea, la paradójica situación de que «el historicismo, la expresión de la *crisis cultural* europea constituiría para América Latina algo así como el acto constitutivo de su independencia filosófica».[26] De esta manera, el giro hermenéutico haría posible superar en el plano de la filosofía la estructura fundamental de la conciencia colonial.

En segundo lugar, la «filosofía de la liberación» se encuentra determinada de manera esencial por la teoría de la dependencia y el debate entre Salazar Bondy y L. Zea en torno de la autenticidad de la filosofía latinoamericana. No puedo ocuparme aquí en detalle de los múltiples problemas y controversias de distinto nivel que surgen en relación a ambos debates. Sin embargo, quisiera abordar dos *topoi* que me parecen centrales para la conformación de la ética de E. Dussel.

Por una parte, gracias a la teoría de la dependencia, los problemas económico-políticos de los países del Tercer Mundo se planten con un radicalismo no conocido hasta entonces. Aun cuando innumerables teoremas del enfoque «dependencista» no han podido resistir la crítica, la intuición fundamental del mismo, esto es, la idea de que para gran parte de los países del hemisferio sur no existe en el sistema económico mundial de nuestros días, por razones estructurales, ninguna posibilidad justa de un desarrollo de recuperación es más bien confirmada por los registros recientes acerca de las relaciones norte-sur.[27] Como sea, es un hecho que la influencia de la teoría de la dependencia coloca la cuestión social global en el centro de una ética orientada en el sentido de una filosofía de la liberación.

Sin embargo, debido a su concepto de una ciencia social políticamente comprometida, la teoría de la dependencia contiene también una crítica radical a la autoconcepción teórico científica de una sociología que desde el punto de vista valorativo opere exclusivamente de manera neutral.

Todas estas dificultades superan ya el marco es pecífico de una ciencia particular específica. Ya a finales de los años sesenta, Salazar Bondy recono ce el desafío específicamente filosófico de la teoría de la dependencia, en su formulación diagnóstica del «eurocentrismo latinoamericano» como un reflejo de la dependencia económico-política de América Latina.

El pensamiento latinoamericano, en el que cristaliza en la teoría la historia de imitación y aplicación de modelos sociales importados, resulta, en consecuencia, al mismo tiempo víctima y cómplice de la dominación imperialista. Como pensamiento que enajena de la propia cultura y de la propia realidad, como receptor y transmisor imitativo de la cultura europea, estabiliza y profundiza en el plano cultural aún más la dependencia social general. La filosofía se descubre a sí misma, por lo tanto, como un momento ideológico en el interior de un sistema de dominación global. La «filosofía de la liberación» puede entenderse, así, como un intento de emancipación del círculo vicioso de pensamiento enajenado y pensamiento enajenante, al ponerse el pensamiento a sí mismo al servicio de las cotidianas luchas de liberación de los pobres.

3.2. Las exigencias de la ética de la liberación a una moral universalista. El problema de la ceguera ética

La respuesta de la «filosofía de la liberación» a la situación de desafío recién bosquejada consiste en un retorno a la realidad social y cultural propia. Mientras que L. Zea se ocupa primariamente de la historia de los pueblos latinoamericanos y de la historia de su autorreflexión bajo una perspectiva mestiza, otros filósofos, sobre todo R. Kusch, se han embarcado en una hermenéutica de las culturas de Amerindia. En oposición a ellos, E. Dussel trabaja, desde principios de los años setenta, en el proyecto de una «ética de la liberación». Más allá de todas las controversias y polémicas, a todos estos enfoques subyace la intención común de poner el pensamiento filosófico al servicio de un reconocimiento radicalizado del otro, de los pueblos oprimidos y marginados de América Latina.

Este trasfondo permite hacer claros los problemas que preocupan a E. Dussel en su elaboración de una ética latinoamericana. Me ocuparé aquí, de nueva cuenta, sin embargo, tan sólo de aquellas dificultades que se refieren a la concepción de una ética universalista.

A diferencia de la ética del discurso, la ética de la liberación no tiene una reacción primordial ante las objeciones del escéptico moral en relación a una ética universalista. La ética de la liberación reacciona, más bien, ante los problemas que plantea una ceguera ética, una ceguera que, aun bajo la hipótesis de un universalismo moral, hace fracasar una conciencia moral ante escándalos de orden ético. Dussel se refiere, concretamente, con todo esto, al hecho al hecho de que -con contadas excepciones- la injusti-

cia epocal de la expansión (neo)colonial de Europa prácticamente no fue percibida en la filosofía europea como un problema, ni articulada de manera adecuada. Por el contrario, en ciertos pasajes prominentes en Hegel,[28] por ejemplo, es posible descubrir una legitimación explícita de la praxis imperialista de las potencias europeas. Paradójicamente, esta percepción eurocéntricamente deformada de la realidad se reproduce también en una conciencia colonizada, como lo demuestra la historia de la filosofía académica en América Latina. En los nichos escolares de este pensamiento, la explotación y la represión de amplias masas populares apenas si mereció alguna reflexión a fondo. Por estas razones, la crítica amplia de la ética de la liberación a la filosofía europea moderna no apunta simplemente a desenmascarar las estructuras imperialistas de pensamiento en los centros de poder, sino que pretende antes superar en el pensamiento latinoamericano mismo el fenómeno de un eurocentrismo interiorizado.

Por lo demás, el problema mismo de una ceguera ética tiene que ser diferenciado nuevamente de manera objetiva: la percepción inadecuada de una injusticia puede tener su origen o bien en cierta indiferencia frente a problemas morales en general o encontrarse condicionada por una orientación problemática de la conciencia moral. Desde un punto de vista teórico moral, el problema de una indiferencia moral remite a cuestiones relativas al buen vivir y, más precisamente, a la interpretación material, esto es, a la interpretación de contenido del *télos* de una conducta de vida. Por el contrario, los problemas de una conciencia moral mal dirigida son tema de una ética normativa, donde la «brújula» de la conciencia se fija, como en Kant, por medio de un imperativo categórico, expresándose conceptualmente con una fórmula.

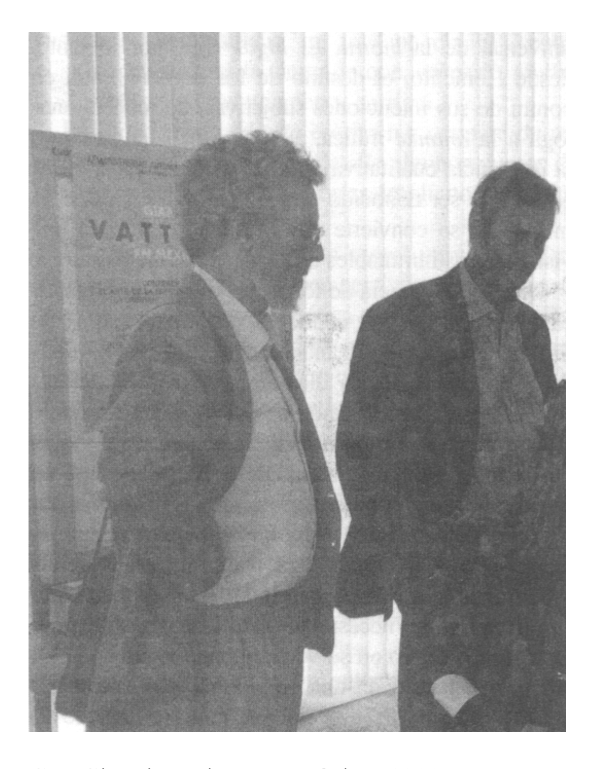
Consecuentemente, en la ética de la liberación se encuentran análisis de las dos raíces de esta ofuscación moral. Ahora bien, como la expansión (neo)colonial de Europa tiene lugar en una época en la que tanto el cristianismo como la Ilustración habían abierto explícitamente el ámbito de una moral cerrada y particular [*Binnenmoral*] en el sentido de una ética universalista, la ética de la liberación se orienta de antemano hacia las posibles deficiencias de un universalismo moral tomado hipotéticamente como algo dado. Este supuesto se oculta con frecuencia en la retórica polemizante de E. Dussel en relación a la filosofía europea. Sin embargo, para la comprensión cabal de la ética de la liberación resulta absolutamente fundamental.

Con este trasfondo, pueden distinguirse dos hilos conductores en lo relativo a los contenidos en la ética de la liberación. Por una parte, Dussel plantea a varias y conocidas concepciones del buen vivir el problema fundamental de cuál es el valor que atribuyen a la práctica moral. Por la otra, la ética de la liberación elabora una propuesta propia de reformulación del imperativo categórico en la que el punto cardinal de una ética universalista, a saber: el respeto a la dignidad de *todos* los seres humanos, se pone a salvo de las deformaciones totalitarias por medio de un refinado ajuste de la orientación fundamental de la conciencia moral.

La realización de estos dos proyectos de trabajo, que ha conducido a Dussel a sus conocidos y amplios análisis histórico filosóficos de orientación hermenéutica, sólo puede describirse aquí en sus rasgos más generales.

3.3. Las raíces ontológicas y el imperativo categórico del «éthos» de una solidaridad universal: acerca de algunos rasgos fundamentales de la «ética de la liberación»

A la luz de los intereses epistemológicos apenas bosquejados, Dussel centra su atención en la revisión de las posiciones filosóficas más importantes en la filosofía práctica occidental,[29] sobre todo, en el ambivalente estatus que se atribuye en ella, desde



Con Gianni Vattimo, en México, 1993

Platón y Aristóteles, a la moralidad en las formas de la existencia humana.

Por una parte, en el pensamiento platónico, por ejemplo, el problema de la justicia en la *pólis* constituye el punto central objetivo. Por la otra, en el curso de la fundamentación y el desarrollo teóricos de la filosofía práctica, la tendencia a ubicar la praxis moral en un segundo plano en relación a una vida dedicada al conocimiento puro, a la *theoria*, se convierte en algo predominante. Esta precaria posición de la moralidad entre la *póiesis* y la *theoria* no aparece solamente en la filosofía griega (por ejemplo, en el célebre pasaje del libro X de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles). También en la época moderna, por ejemplo en Hegel, la dialéctica desemboca, en última instancia, en la teoricidad de un saber absoluto en el que se encuentran suprimidas la moralidad y la eticidad [*Sittlichkeit*]. Tanto el sabio griego como el pensador del espíritu universal mantienen siempre la debida distancia con la vida política de su momento, retirándose finalmente, de manera definitiva, de la ciudad y refugiándose en la teoría pura.

Esta tendencia a huir del mundo dentro de la filosofía europea se apoya, en opinión de Dussel, a final de cuentas en pre-entendidos ontológicos cuyas raíces se remontan hasta la mitología griega. De este modo es que, por ejemplo, en la interpretación antigua del ser como lo que está constantemente presente y es necesario, se encuentra implícito el poder universal de la *moira*. El *lógos* rige, por lo tanto, desde Heráclito, el destino de los hombres, aun en contra de sus intenciones subjetivas, de manera análoga a la *ananke* mítica, aunque, por supuesto, con la diferencia cualitativa de que, por lo menos, el *ló. gos* puede ser conocido por la filosofía. Con ello, la moralidad se convierte en algo dependiente de una visión en las inmutables estructuras del universo.

Una consecuencia de todo esto es una problemática preeminencia del conocimiento en relación a la libertad volitiva, deslizándose también un rasgo fundamental trágico en la filosofía práctica que desemboca en una absolutización de la existencia teórica.[30]

Esta relación entre determinada ideología y una ética tendencialmente escapista en lo que se refiere al mundo, retornaría en forma transformada, según Dussel, en la moderna filosofía del sujeto.[31] El conocimiento platónico de la armonía estática del universo es reemplazada ahora por una visión en la dialéctica de las leyes necesarias de la historia, sea en su versión idealista o en su versión materialista.

En el contexto de una comprensión fundamental de la moralidad de este tipo, el hombre no sólo es despojado sutilmente de responsabilidad moral, asignándosele un papel de espectador pasivo frente al acontecer histórico; también, a la luz de un espíritu universal omnicomprensivo, puede darse un sentido razonable incluso a ciertos capítulos amargos de la historia universal, como el sometimiento y exterminio de culturas enteras en el curso de la expansión europea, como lo pone de manifiesto la justificación que Hegel hace del colonialismo o la valoración positiva de Marx de la conquista de la India por los ingleses.[32]

En tanto que las fundamentaciones éticas (inclusive las que tienen el sentido de una ética universalista de los derechos humanos) relativicen el estatus de la práctica moral, el resultado será insatisfactorio para una ética de la liberación. Porque, en realidad, si la idea de un conocimiento por el conocimiento mismo no es más que un simple reflejo antropológico del sentido de la verdad, sino que se convierte también en el bien supremo de la praxis humana en general, la praxis moral enfrenta la amenaza de ser rebasada poco a poco por una indiferencia ética por lo menos latente.

De acuerdo con Dussel, la inclinación a una forma de existencia escapista en lo que se refiere al mundo sólo puede ser superada si, por una parte, la moralidad se explica estrictamente a partir de una autorresponsabilidad basada en la voluntad y si, además, la comunicación interpersonal es entendida por una praxis vital como un fin en sí misma.

Un malentendido de este tipo se ha impuesto, si bien insertado en un contexto religioso, en la tradición judeocristiana, manifestándose de manera prototípica sobre todo en la narración del Éxodo o en la crítica social de los profetas del Antiguo Testamento.

Dussel, en la línea de las racionalizaciones cristiano-teológicas de esta experiencia fundamental y de la presencia subyacente del pensamiento judeocristiano dentro de la filosofía europea, intenta explicar el horizonte ontológico y antropológico de una forma de vida solidaria, confrontándolo con las experiencias de los movimientos social revolucionarios en América Latina.

En este orden de ideas, Dussel contrapone la existencia del sabio griego, esto es, la existencia de alguien que opta por una vida dedicada a la *theoria*, por una vida marginal a la ciudad o fuera por completo de ésta, a la intranquilidad del bios *politikos* -y contrapone igualmente a la existencia del científico moderno que cree que el principio de la libertad valorativa puede referirse a su praxis vital en el mundo una forma de existencia solidaria llena de contrastes.

Una forma profética de vida no evita, en un sentido amplio, las turbulencias de la vida política, sino

que escucha el llamado de los pobres y los oprimidos en una práctica de justicia, esto es, en una práctica que no teme el conflicto con los poderes dominantes. Una praxis de este tipo ya no es sostenida por el *télos* de la transparencia absoluta, sino por la inmediatez de la proximidad entre las libertades personales. En esta última se pretende, ciertamente, alcanzar un máximo de acuerdo recíproco y de reconocimiento. Al mismo tiempo, cada uno(a) se mantiene como otro(a) en su identidad debido a su inexpugnable libertad.

Así, el concepto de «proximidad» explica el punto de fuga suprahistórico y normativo de una interpersonalidad completamente conciliada que puede también ser objeto de una experiencia anticipatoria en aquellos encuentros logrados, lo mismo que en los auténticos procesos de liberación.[33]

Sin embargo, en la crítica social de los profetas del Antiguo Testamento, Dussel no sólo descubre el modelo de un buen vivir en el sentido de un compromiso radical en favor de la justicia en el sentido de un *éthos* de la moral universalista, sino, asimismo, una estructura específica de la *phrónesis* de la que se sirve la ética de la liberación para una reformulación del imperativo categórico. Porque, en realidad, los profetas no condenaban el sistema social respectivo simplemente en nombre de la ley divina, sino que lo hacían partiendo también de las víctimas concretas de esa sociedad -las viudas, los huérfanos, los pobres.

En vinculación con esta estructura interna de la crítica social de los profetas, Dussel intenta erigir una barrera adicional en contra de las deformaciones ideológicas de una moral universalista. Porque, en efecto, un problema fundamental de *cualquier* concepción de una ética universalista estriba precisamente en la relación dialéctica entre facticidad y el contenido ideal del principio moral. Tan pronto se da, aunque sea de manera tentativa, un contenido material a la ley moral, se deslizan ineluctablemente, debido al carácter finito de la existencia humana, elementos contingentes en el principio moral, de tal suerte que su pretensión universalista se pervierte rápidamente con un velo ideológico de prejuicios etnocéntricos e intereses egoístas de poder. Como es bien sabido, la historia del derecho natural proporciona, abundante evidente respecto a tales conclusiones erróneas.

En lugar de una «solución» escéptica de un rechazo total de la posibilidad de una ética universalista que parecería resultar natural para una filosofía latinoamericana en vista de su experiencia con las absolutizaciones ideológicas de las formas de vida europea, la ética de la liberación no busca garantizar el contenido central de una ética universalista, esto es, no busca simplemente garantizar la universalidad de la dignidad humana por medio del postulado de una comunidad comunicativa ideal o, como ocurre en Dussel, por medio de la «proximidad».

Más bien, lo que se hace es orientar la *phrónesis* de una razón práctica de cuño universalista en el sentido de un descubrimiento de los pobres, es decir, en el sentido de los siempre excluidos de la totalidad social y oprimidos por ésta. A través de ello, las distintas formas de socialización humana se verian confrontadas con las víctimas que ella misma produce, por así decirlo, lográndose una apertura en dirección a una universalidad más auténtica. Esta es la intención fundamental de la reformulación dusseliana del imperativo categórico: «¡Libera a los pobres!».[34]

4. ALGUNAS TESIS ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE FRENTE A SUS RESPECTIVAS CONTRIBUCIONES A UNA ÉTICA UNIVERSALISTA

A pesar del hecho de que tanto la ética del discurso como la ética de la liberación abordan por motivos y con instrumental muy diferentes la difícil tarea de elaborar una ética universalista, sus respectivos puntos contextuales de partida y la naturaleza misma de esta empresa común hacen que se dé, en algunas de sus partes constitutivas, un traslape objetivo entre ellas y son también la causa de que, en parte, ambas posiciones se complementen y corrijan.

En lo que resta de este escrito me ocuparé de resaltar y explicar con cierto detalle algunos puntos de contacto entre estas dos teorias implícitos en otras partes de la exposición.

El objetivo común de una moral universalista es abordado a partir de dos perspectivas contrarias por la ética del discurso y la ética de la liberación. Por una parte, evitando reincidir en una moral convencional, Apel intenta dar, por medio de una reflexión trascendental, un nuevo fundamento al rango de una ética universalista en general. Dussel se enfrente, por la otra, ante todo con el problema teórico moral e históricamente real de un totalitarismo moral universalista. Esta es la razón por la que la ética de la liberación somete a examen, en busca de sus puntos débiles ocultos, a aquellas formas de una ética universalista que han operado en la historia y que han sido objeto de un análisis filosófico, allanando de esta manera el camino hacia un auténtico universalismo moral, hacia un universalismo mucho más resistente a los abusos de la ideología.

Ahora bien, mientras que la ética del discurso, en su versión apeliana, se mueve ante todo en torno del problema de una fundamentación última del *moral point of view,* la ética de la liberación examina las morales universalistas a la luz de las dos fuentes ya mencionadas de la ceguera moral.

En lo que respecta al desarrollo histórico de la filosofía moral, Apel se interesa, sobre todo, en la transición de una moral comunitaria y cerrada a un nivel universalista, irrestricto y postconvencional de la conciencia moral.[35]

Por el contrario, Dussel se aboca a las razones por las cuales la praxis moral es defendida con un gran despliegue teórico de los cuestionamientos relativistas como el de los sofistas y el escepticismo moderno (por ejemplo, del de Hume), por una parte, mientras que, por la otra, es denegada, al darse preeminencia a una vida al servicio de la verdad teórica sobre una forma de existencia moral.[36]

Por lo demás, esto último resulta independiente del hecho de que la moralidad se interprete de manera convencional o universalista (como en Hegel).

La reconstrucción que la ética de la liberación lleva a cabo de los rasgos descriptivos del *éthos* de una moral universalista mantiene, en principio una relación complementaria con la ética del discurso, si bien esto no ocurre en el sentido de la complementariedad apeliana entre las formas del buen vivir y los principios ético-discursivos. En esa relación, en efecto, la ética de la liberación pone de manifiesto las exigencias de una forma del buen vivir que se somete a la norma fundamental de una ética universalista.

Sería incorrecto, entonces, subsumir la ética de la liberación solamente a la pluralidad de las formas de vida cuya existencia es objeto de regulación por parte de la ética del discurso. Por el contrario, precisamente Apel -que en su reflexión de fundamentación última pretende llevar a cabo no sólo una fundamentación rigurosa de las normas del discurso sino también del deber de una vida razonable, esto es, de una vida que satisfaga las exigencias de una ética del discurso-[37] proporciona con ello un principio tanto limitativo como constitutivo en relación a las distintas formas del buen vivir, a saber: la prerrogativa vitalmente ommnicomprensiva de ser moral.[38]

La ética de la liberación se mueve con vehemencia en torno del punto relativo a que no puede aceptarse, sin caer en una indiferencia moral, una forma de vida orientada moralmente *tan sólo* como otra más de las formas del buen vivir. Gracias al concepto de «proximidad», Dussel logra hacer algo fructífero del potencial que las éticas de la compasión poseen para una ética política basada en una conciencia moderna, aunque, en realidad, hay aquí muchas cosas en las que tendría que profundizarse y en relación a las cuales sería necesaria una diferenciación más sutil.

Dussel proyecta, entonces, por así decirlo, el postulado apeliano de un deber fundamental en lo relativo al ser moral. Desde un punto de vista pragmático-trascendental, esto resulta idéntico con ser razonable dentro de la estructura formal de la praxis humana, si bien en Dussel los acentos en lo que se refiere al contenido son otros. Alguien que adopta, en el sentido de Apel, la razón moralmente impregnada de Dussel ha dado una cualidad moral (y no estética o científica) al *télos* último de su vida -así podría describirse la concepción dusseliana acerca de este problema. Con ello no se universaliza totalitariamente, como Apel parece temer, una moralidad determinada. Para prevenir este peligro, resulta nuevamente necesario hacer una serie de diferenciaciones en relación al concepto mismo de *buen vivir*.

Es posible que Apel asociara con esto último aspectos más bien estéticos de los estilos de vida, aspectos que no resultan entre sí argumentativamente convincentes, pero que son, de cualquier manera, algo fascinante.[39]

Por el contrario, bajo el lema de un *éthos de la liberación*, Dussel explica las implicaciones de una forma de vida que en un contexto de dominación y de represión se somete a los reclamos de una ética universalista. Hay allí suficiente espacio para una diversidad cultural de estilos de vida. Por lo tanto, según Dussel (y posiblemente también según Apel), la exigencia original de lo moral es socavada cuando uno opta por una forma de existencia amoral -ya sea una forma de existencia puramente teórica o una forma de existencia puramente estética-[40] llegándose a un acuerdo dialógico con los afectados en caso de conflictos.

Por el contrario, una moral universalista exige de cualquier forma de existencia una corresponsabilidad de las penurias y miserias de todos los seres humanos, aun cuando lo que un individuo puede concretamente hacer deba por fuerza ser limitado en una división del trabajo moralmente multiestratificada.

Un segundo punto de intersección entre la ética del discurso y la ética de la liberación toca el plano de la reflexión de fundamentación. Dussel se encuentra obligado, como he hecho notar más arriba, a una elaboración hermenéutica de las diferentes interpretaciones de lo «bueno» y lo «justo» .Al mismo tiempo, estos análisis se adentran en el terreno de una discusión de los fundamentos de la ética del discurso. Porque, en realidad, tal y como se puso de manifiesto en la fundamentación de (U) por parte de Habermas, en todo caso podrían ser susceptibles

de una fundamentación última de carácter pragmático-trascendental aquellas normas del discurso que requieran determinados conceptos morales para constituir un principio moral en un sentido pleno. En el caso de (U), esto ocurriría, según Habermas, en el conocimiento previo en torno del «sentido» de la legitimación de normas.

Sin lugar a dudas, Apel pretende, frente a esto último, una fundamentación última plena del principio moral. Es posible, sin embargo, que Apel haga aquí una sobrevaloración de la fuerza del argumento de la retorsión. También en el postulado general de la constitución de consenso hace falta una reflexión de fundamentación que garantice, más allá del reconocimiento del otro como alguien que está a la búsqueda de la verdad, un reconocimiento en el sentido de una justicia moral.

El remanente objetivo de la norma *moral* se pone de manifiesto precisamente allí donde yo estoy obligado a poner a prueba la aceptación o interrupción de discursos morales basándome en su corrección moral.[41] Ciertamente, tampoco esta reflexión puede eximirse de la exigencia de la razón universal, por lo que debe ubicarse todavía en (K). Desde luego (K) tendría aquí que vincularse también con un concepto de lo «bueno» o de lo «justo», si es que (K) mismo no ha de disolverse en el principio regulativo de la ética *filosófica* en la que precisamente los diferentes conceptos de moral son objeto de discusión.

El concepto de proximidad de la ética de la liberación resultaría casi natural para la ética del discurso en vista de su gran formalidad y sus atributos materiales. De cualquier manera, el concepto de «aproximación» no es susceptible de una fundamentación basada en el argumento de la retorsión, porque en ésta se encuentran ya asentados procesos de aprendizaje moral, por lo que, por ejemplo, el concepto de *proximidad* «no permite dar un fundamento a un bien colectivo general (como en Platón o Aristóteles), sino, más bien, a uno distributivo, esto es, a un bien que beneficia a cada individuo».[42]

Como sea, es posible que pueda identificarse una referencia pragmático-trascendental constitutiva de la razón a una idea de justicia.[43] Sin embargo, esto aún no sería suficiente para justificar el interés central de la ética del discurso, a saber: la obligación de un entendimiento real con todos los afectados, una obligación basada en la experiencia de la irrenunciabilidad de la libertad humana del otro y que Dussel reconstruye de manera hermenéutica, sobre todo, por intermediación de E. Levinas, a partir de la tradición judía.

En este sentido, entonces, el desarrollo en detalle de una ética del discurso podría enriquecerse de un contacto con la ética de la liberación, porque Dussel se ocupa de las dimensiones de una moral universalista que con razón se echan de menos en la moral de Apel como, por ejemplo, la conexión de un principio discursivo puro con un concepto de justicia moral y su anclaje en un *éthos* de la moral universalista.

Con esto también podria obtenerse a partir de la ética de la liberación una solución rigurosa del problema (frecuentemente reclamado) de la motivación de una acción ético-discursiva que no se simplemente se remita a un plano psicológico, sino que, en última instancia, se base en el *télos* de una forma de vida. Sin embargo, estos problemas, al igual que la cuestión acerca de las correcciones de la ética del discurso a la ética de la liberación no pueden ser abordados en el presente escrito.

NOTAS

1. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz-Viena 198t, 190. [Hay traducción española.]
2. Cfr. K. Fritsche (ed.), *Verlorene Träume? Solzialistishe Enlwicklungsländer en der Drillen Welt*, Stuttgart, 1989.
3. Cfr. en relación a este punto el trabajo no del todo imparcial de H. Cerutti-Guldberg, *Filosofia de la Liberación Latinoamericana*, México, 1983.
4. Cfr. K.-O. Apel, *«Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs ayf lebensweltliche Sittlichkeit. Ein transzendentalpragmalisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken»*, en A. Honneth, el al. (eds.), *Zwischenbetrachlungen im Prozess der Aufklärung,* Frankfurt/M 1990, 15-65; J. Habermas, *Erliiulerungen zur Diskurselhik*, Frankfurt/M, 185-199.
5. Cfr. la documentación de este diálogo sostenido en Friburgo en 1989 y en México en 1991 en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990; del mismo editor: *Diskursethik oder Befreiungselhik*, Aachen, 1992.
6. Cfr. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechligkeil*, Frankfurt/M., 1979, 486 pp. (parágrafo 68).
7. Cfr. M. Foucault, «*Die politische Technologie der Individuen*», en H.M. Luther, et al. (eds.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M., 1993, p. 168.
8. K.-O. Apel, «Zurück zur Normalität? -Oder: Können wir aus der nationalen Kataslrophe etwas Besonderes gelemt haben?», en su obra *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M., 1988, p. 374.
9. Según Apel, la teoría consensual ofrece solamente «a necessary explication of the meaning of truth and not about a sufficient criterium of truth». Cfr. su «C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of Meaning of Truth», en *Transactions of Ihe Ch.S Peirce Society*, XVIII (1982), p. 4.
10. Cfr. J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, pp. 100-118. «Ética» se refiere aquí, definitoriamente, a cuestiones relativas al buen vivir, mientras que «moral» cubriria la esfera propia de la ética del discurso en el sentido de una legitimación consensual de normas.
11. K.-O. Apel, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Moglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en P. Kanellopoulos (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Atenas, 1980, pp. 264 ss. Como señala A. Cortina (*Razón comunicaliva y responsabilidad solidaria,* Salamanca, 1988, p. 156), en este ensayo se encuentra la explicación más extensa que

Apel da de la norma fundamental. Cortina la toma, con razón, como base de su interpretación.

12. Apel habla de una «obligación con respecto a la metanorma de la formación argumentativa de consenso». Cfr. la obra citada en la nota 8,p.47.

13. K.-O. Apel, ver obra cit. en la nota 8, p. 123. Cfr. también J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt/M., pp. 75 ss. y 103 ss.

14. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1970. Como observa A. Wellmer, Ethik und Dialog, Frankfurt/M., 1985, 66 ss., las cuestiones morales se aproximarían entonces a la legitimación democrática de las normas jurídicas.

15. Cfr. J. Habermas, *op. cit*. p. 105.

16. Podría ser que Habermas aceptara implícitamente la crítica de Wellmer (*op. cit*., p. 102) en lo relativo a que el contenido de (U), junto con las suposiciones argumentativas, sea fundamentado mediante un «atajo prohibido», esto es, por las «premisas semánticas según las cuales el sentido de las nonnas justificadas reside en el hecho de que «regulan los problemas de la vida comunitaria en beneficio del intetés general». Cfr. J. Habermas, *op. cit*., pp. 133 ss.

17. Cfr. K.-O. Apel, *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzthegründung,* p. 123.

18. Lo que aquí resulta relativamente problemático no es la distinción fundamental entre cuestiones relativas al buen vivir y cuestiones relativas a la justicia, sino la subordinación habermasiana y su caracterización teórica desde el punto de vista de la racionalidad. A la luz de la ética del discurso se aclarará un poco dónde se encuentran los límites internos de esta descripción de moralidad.

19. Pp. 104 ss. y 108 ss. Véase nota 14.

20. Cfr. p. 165 de su obra citada en la nota 13.

21. Véase el clasico de L. Zea sobre estos temas: *El pensamiento latinoamericano*, 3.a ed., México, 1976.

22. Cfr. L. Zea, *La filosofia de la historia latinoamericana*, México, 1987.

23. Cfr. L. Zea, *La filosofia americana como filosofia sin más*, 12.a ed., México, 1989, pp. 12 ss

24. Cfr. L. Zea, pp. 122 ss. de la obra citada en la nota 22.

25. En consonancia con esto, los críticos del positivismo en los que se manifiesta una orientación hacia la filosofía de la vida, como A. Korn, Antonio Caso, José Vasconcelos y Alejandro O'Deustua son considerados como los «fundadores» del pensamiento latinoamericano. Cfr. L. Zea*, El pensamiento latinoamericano,* pp.409 ss.

26. L. Zea, *La filosofia latinoamericana como filosofia sin más,* p.70.

27. Véase en relación a este punto el más reciente informe de la ONU acerca del desarrollo mundial: UNDP, Human Development Report, Oxford, 1992. Según este informe, solamente en los últimos 30 años, el abismo entre el Norte y el Sur se ha hecho doblemente grande; el número de pobres absolutos se estima en aproximadamente 1.000 millones de personas; para grandes regiones de la Tierra, como, por ejemplo, la zona del Subsahara, no existe ninguna posibilidad real de una mejoría de las condiciones de vida sin una ayuda masiva.

28. Véanse los conocidos párrafos en su *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafos 237 ss.

29. Cfr. E. Dussel, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, 1975; *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza, 1973; *Método para una Filosofía de la Liheración*, Salamanca, 1974.

30. Del mismo modo en que esta forma de entender el ser puede tener consecuencias problemáticas para el concepto de moralidad, esta concepción ontológica parecería también ser algo irrenunciable para el concepto de verdad en el sentido de validez universal que la ética requiere también de manera necesaria. Esto es expuesto convincentemente, en base a la filosofía griega, por V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984. Al igual que Dussel, Hösle remonta el momento de la incondicionalidad en el concepto de verdad a las *ananke* y *moira* griegas. Véase la obra de Hösle, pp. 199-246.

31. Cfr. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. II, Buenos Aires, 1973, par. 20 «La no-eticidad de la autenticidad gnóstica del héroe trágico y moderno»).

32. Cfr. E. Dussel, *Filosofia ética latinoamericana,* vol. IV, Bogotá, 1979, pp. 55 ss. De él mismo: *El último Marx* (1863-1882) y *la liberación latinoamericana,* México, 1990, pp. 243 ss.

33. Véase mi interpretación detallada en H. Schelkshom, *Ethik der Befreiung. Einfuhrung in die Philosophie Enrique Dussels*, Friburgo/Basilea/Viena, 1992, pp. 69-131.

34. Cfr. E. Dussel, *Ética comunitaria*, Madrid, 1986, cap. V.9.

35. Cfr. K.-O. Apel, «Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vemunft in der Philosophie» I y II, en K.-O. Apel, O. Bohler y G. Kadelboch (eds.), *Funk-Kolleg: Praktische Philosophie/Ethik.Dialogue,* vol. I, Frankfurt/M., 1984, pp. 70-136.

36. Dussel habla aquí de una «inconsistencia» de lo ético. Cfr. su obra *El humanismo helénico*, pp. I ss.

37. Apel reacciona con ello a la tesis de Popper de acuerdo con la cual la decisión en favor de la razón surge solamente de un acto de creencia irracional. Aparte del escepticismo, es el decisionismo ético-práctico el verdadero destinatario del argumento de fundamentación última. Cfr. pp. 238 ss. de la obra de Apel citada en la nota II.

38. Para Habermas, esto parecería ser, nuevamente, uno de los sobreesfuerzos normativistas de la ética apeliana del discurso. Con la restricción habermasiana de la ética del discurso, en sentido estricto, a (U), se excluye de antemano el problema del ser moral del individuo. Como consecuencia de ello, la ética del discurso no coloca la vida como un todo bajo los dictados de una obligación moral, sino que solamente proporciona el mecanismo al que tendría que recurrirse en caso de conflicto entre las formas de vida. Cfr. p. 186 de la obra de Habermas citada en la nota 3.

39. Cfr. pp. 177 ss. del libro de Apel citado en la nota 8.

40. Con ello no se toca todavía, en absoluto, sin embargo, la cuestión de si, de acuerdo con la teoría trascendental tradicional, no hay, en última instancia, una convergencia entre *verum, bonum y pulchrum.* Aun Kohlberg y Peirce señalan el poder de lo bello, un poder que a final de cuentas resulta un soporte para cualquier ética. Con frecuencia, Dussel caracteriza también la «proximidad» valiéndose de categorías estéticas. En el plano de las formas de existencia en las que el hombre, en tanto que ser finito, se encuentra a la búsqueda de la vida correcta, debe encontrarse aún, de todos modos, a pesar de la convergencia trascendental, un equilibrio entre *verum, bonum y pulchrum* y realizarlo biográficamente.

41. Cfr. pp. 105 ss. de la obra de Wellmer citada en la nota 14.

42. O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien,* Frankfurt/M., 1990, p. 119. En mi opinión, esta distinción de Höffe describe de manera precisa los puntos objetivos de la crítica de Dussel a la filosofía política de la Antigüedad.

43. Cfr. pp. 339 ss. y 349 ss. de la obra de Hösle citada en la nota 30.

ANÁLISIS TEMÁTICO

METAFÍSICA Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y SABIDURÍA POPULAR, E. DUSSEL EN MÉXICO Y COMENTARIO-ANÁLISIS DE SU OBRA RECIENTE "ETICA DE LA LIBERACIÓN"

METAFÍSICA Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Germán Marquínez Argote

1. A la ciencia que estudia el ser en cuanto ser y todo lo que le corresponde de suyo la llamó Aristóteles *Proté Philosophía*, ciencia primera y universal en la que estarían radicadas las particulares o segundas. En el s. I a.C., Andrónico de Rodas ordenó los catorce libros de Filosofía Primera después de los físicos, por entender tal vez que los temas tratados en ellos eran más elevados que los contenidos en la *Physica* y que, por ende, deberian ser puestos y expuestos posteriormente. Así, en todo caso, lo entendió la tradición posterior que adoptó *Metaphisica* como nombre propio de la ciencia del tercer grado de abstracción, según los escolásticos.

Todavía Descartes califica así sus *Meditaciones Metafísicas*, pero al lado del viejo nombre aparece en el s. XVII otro nuevo: *Ontología*, cuyo uso fue generalizándose hasta adquirir en el s. XVIII con Ch. Wolff carta de ciudadanía como sinónimo de *Metaphysica Generalis*, dividida a su vez en tres metafísicas particulares: Cosmología, Psicología y Teología Natural. Negada poco después por I. Kant en su pretensión de ciencia, fue en el s. XIX relegada al pasado por A. Comte, denunciada como producto ideológico por K. Marx y declarada muerta en beneficio de la vida por F. Nietzsche. Pese a todo, renace al alborear el s. XX bajo nuevas formas.

A tal renacimiento contribuyeron muy diversas corrientes: el tomismo restaurado en las escuelas católicas por orden del papa León XIII; la poderosa reacción antipositivista encabezada por H. Bergson con su metafísica de la intuición; y la fenomenología o proyecto husserliano de «ir a las cosas mismas», que desemboca finalmente en las ontologías de la existencia de M. Heidegger y J.P. Sartre. Dos libros son especialmente importantes: *Sein und Zeit* (1927), que se define como una analítica del modo del ser del hombre (*Dasein*) u «ontología fundamental» que prepararía el camino a una «ontología fenomenológica universal», y *L'être et le néant* (1943), cuyo subtítulo reza: «Ensayo de ontología fenomenológica».

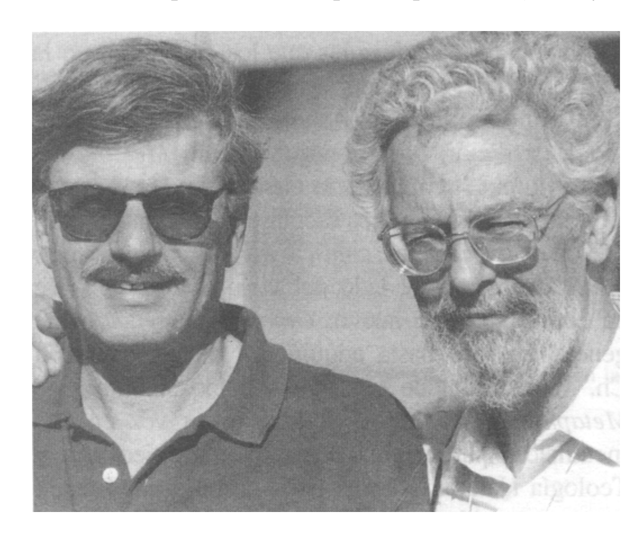
Frente a tales ontologías, que en un momento determinado parecían invadir todo el campo de la filosofía, hubo una fuerte reacción crítica no sólo desde corrientes distintas, cosa comprensible, sino desde el ámbito fenomenológico mismo. Baste recordar que dos discípulos directos de M. Heidegger, tan distintos como E. Levinas y X. Zubiri, afirman en *Totalité et lnfini* (1961) y en *Sobre la esencia* (1962), respectivamente, que «la ontología supone la metafísica» (Levinas) y que «el ser es un acto ulterior de la realidad» (Zubiri). Y yendo más lejos, desde su propia experiencia judía, denuncia el primero que «la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la existencia del ser». Ambos, pues, desarrollan metafí-

sicas no-ontológicas, que relegan la cuestión del ser a un segundo plano, dando primacía a los entes o a lo real. ¿Ontología y/o Metafísica? Este interrogante y las discusiones que ha desatado han dejado profunda huella en la más reciente filosofía latinoamericana. Hagamos un poco de historia.

2. Al igual que en Europa, se inicia el siglo con un giro positivo hacia la metafísica en la naciente filosofía latinoamericana, como reacción en parte al largo ayuno de la llamada por A. Korn «cuaresma positivista». Estos primeros filósofos sostienen la necesidad de una nueva metafísica que reemplace a la finiquitada «paleometafísica». «Muchos pensadores contemporáneos -escribe J. Ingenieros en *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918)-, han cobrado horror a semejante metafísica; se fundan [...] en la gran cantidad de disparates que circulan bajo ese nombre, tomándolo sospechoso. Por eso llegar a afirmar que la condición primera del progreso intelectual es la liberación de toda metafísica». No obstante, cree J. Ingenieros «en la posibilidad de renovar la metafísica» en el porvenir, asignándole la misión de formular hipótesis «inexperienciales» que amplíen el campo de la experiencia hasta donde sea posible.

A su vez, el maestro uruguayo C. Vaz Ferreira afirma en *Fermentario* (1938) que la ciencia nada tiene que temer a una metafísica «noble», no sea que rechazando toda metafísica caiga en otra «inconsciente y vergonzante». Sostiene, consecuentemente, que «hacer metafísica de la buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala» y que «el conocimiento de la metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia». También A. Korn asevera en *Apuntes filosóficos* (1935) que «el largo período del racionalismo metafísico termina ante la crítica demoledora de Kant». No obstante, no cabe negar la metafísica como problema: «La humanidad padece hambre metafísica»; y tampoco como «conocimiento inteligible sin contenido empírico», que constituye en esencia el mito. Pero el mito metafísico se distingue del religioso por ser fruto «de una actitud intelectual, consciente y reflexiva». Podríamos acudir a otros pensadores de la llamada generación de «los fundadores» para comprobar con nuevos testimonios la fuerte vocación metafísica de la naciente fIlosofía en su empeño por superar la dogmática positivista. Esta fue su principal virtud; su defecto, una cierta vaporosidad conceptual, fruto de las circunstancias e influencias bergsonianas, que será superada por las siguientes generaciones.

En efecto, la segunda y tercera generación (la «forjadora» y la «técnica», en terminología de F. Miró Quesada) tuvieron la suerte de asistir durante su formación a la constitución de los grandes modelos de filosofía del s. XX: fenomenología, axiología, hermenéuticas ontológicas, historicismo, raciovitalismo, analítica, existencialismos, neomarxismos, neotomismo, etc. La filosofía alemana se implanta en América Latina a partir de los años treinta, por mediación de J. Ortega y Gasset primero y después por conocimiento directo, produciendo en nuestro suelo un boom ontológico. A este momento pertenecen: F. Romero, S. Ramos, Y. Ferreyra, J. Llambías, E. Puciarelli, C. Astrada, N. de Anquín, M.A. Virasoro, R. Frondizi, J.A. Váquez, A.W. Reina, D. Cruz Vélez, E. Mayz Vallenilla, E. García Maynez, L. Villoro, J. Gaos, así como las figuras neoescolásticas de O.N. Derisi, I. Quiles, J.R. Sepich, etc. No es posible en este lugar entrar a valorar sus aportaciones a las corrientes universales. Importa más aquí señalar la instrumentalización de ciertas categorías ontológicas para el análisis de nuestro ser latinoamericano en una serie de libros que A.A. Roig reseña y critica en un interesante ensayo: *Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad*. Tienen todas ellas como telón de fondo la filosofía hegeliana de la historia por una parte, y por otra «una ontología en la que le acontece a un determinado sujeto, que no es necesariamente hombre, "caer en el tiempo", o si se es hombre, encontrarse "arrojado en el mundo, como consecuencia de una culpa originaria, sobre la base, tanto en un caso como en otro, de una aprioricidad del ser respecto de los entes». Dentro de estos marcos conceptuales, nuestra América queda definida ontológicamente como: «Sentimiento de futuro», desprovisto de historia (F. Schwartzman); un «no-ser-siempre-todavía» o pura expectativa (E. Mayz



Con Michel Lowy en La Sorbonne, mayo 1998

Vallenilla); «virginidad cultural» al margen de deuda y culpa (N. de Anquín); «tierra en bruto, vacua de espíritu» en la que cayeron los expulsos del paraíso europeo (H.A. Munera); «invención de Europa» destinada, en tanto que *ens ab alio*, a dejar de ser sí misma en su devenir histórico e irse conformando al modelo superior, que dispensa el ser a las demás culturas (E. O'Gorman); «lo no realizado, lo puramente virtual, lo interfecto, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo» (A. Caturelli).

En el fondo, ahistóricas y negadoras del verdadero ser de América Latina, dichas interpretaciones se nutren de un visceral complejo edípico que lleva a sus autores a identificarse con la Europa Madre, rechazando como barbarie todo lo que tenga que ver con nuestro ser originario, como viene sucediendo desde los días de Juan Ginés de Sepúlveda en que se pensó al indiano como no-hombre o cuasihombre, en-cubriendo que no des-cubriendo nuestro ser cultural. Se puede pensar que tales interpretaciones sólo comprometen a sus autores y no a los modelos europeos en los cuales pretender sustentarse. Pero, ¿no es lícito sospechar la existencia de algún fundamento *in re* en las ontologías de corte hegeliano y heideggeriano?

3. Tal sospecha la hizo suya la última generación, ciertamente compuesta por muy diversas corrientes, como lo ha hecho ver H. Cerutti en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pero con algunas tesis en común en torno a la liberación, compartida incluso por miembros de la anterior generación como se puso de manifiesto en la *Declaración de Morelia* de 1978, firmada por E. Dussel, F. Miró Quesada, A.A. Roig, A. Villegas y L. Zea. Esta generación, en efecto, es supremamente crítica frente a las ontologías del centro. A.A. Roig, por ejemplo, en *La función actual de la filosofía en América Latina* (1978) acepta la necesidad de una ontología, pero «sin ontologismos», lo cual implica, entre otras cosas, «reconocer [...] que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible en todo el preguntar por el ser». Afirmar esto es, sencillamente, invertir el orden de la ontología heideggeriana del ser que hacer que los entes sean, en favor de otra más modesta: la ontología de los entes que aspiran a ser algo y alguien en la historia ya los que una y otra vez se les niega esta posibilidad por los supuestos portadores y voceros del ser. La historicidad, asumida como fundamento de una posible liberación e integración de nuestros pueblos, sería la esencia de esta ontología, muy próxima al proyecto historicista asuntivo de L. Zea o al dialéctico de H. Cerutti.

E. Dussel, bajo el impacto que le produjo la lectura de E. Levinas, plantea a su vez en términos de total incompatibilidad el binomio ontología/metafísica en su *Filosofía de la Liberación* (1977): «Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimimos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar [...]. La filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica que no es ontología- exigida por la praxis revolucionaria [...]. Para ello es necesario destituir al ser de su pretendida fundamentalidad eterna y divina [...], y mostrar a la ontología como la ideología de las ideologías». La metafísica en sentido levinasiano-dusseliano es, ante todo, un acontecimiento: la apertura o pasaje al Otro, su reconocimiento teórico-práctico como negatividad positiva, como exterioridad alternativa, como posibilidad emergente o sujeto histórico de liberación, frente a la Totalidad de lo Mismo o sistema opresor y vigente, que las ontologías ideológicamente justifican. La metafísica, en cambio, constituye el *êthos* de una praxis política de liberación que tiene carácter de *prima philosophia*.

Dentro de la variedad de enfoques para rescatar lo nuestro, tiene singular importancia el grupo de la filosofía inculturada al que pertenecen, entre otros, R. Kusch, C. Cullen y J.C. Scannone. Para este grupo la metafísica tiene como categoría central el «estar» que, a diferencia del «ser», en el sentido de destacarse y dominar, propio de la tradición occidental, señala la raíz telúrica de nuestra América profunda y el sentido de arraigo y pertenencia a su cultura. El estar es anterior y fundamento del ser. R. Kusch critica a M. Heidegger por no haber dado toda la importancia que tiene al *da* del *sein* o *estar* del ser, que gerundialmente expresa como un «estar siendo», en el que el ser depende del estar. C. Cullen y J.C. Scannone han tratado de mostrar que el sujeto del *estar siendo* no es otro que el colectivo cultural, el «nosotros estamos», que se expresa en la sabiduría a popular y que la hermenéutica ha de interpretar recurriendo a la vía larga de la mediación simbólica. De aquí, la importancia que se da a Paul Ricoeur en esta corriente. Un intento similar de fundamentación de la cultura lo hizo A. T .De la Riga, desde la categoría «haber», que es «el modo liberador de señalar la realidad» más allá de la prepotencia del ser; y hasta A. Basabe ha podido escribir un muy tradicional *Tratado de metafísica* que subtitula: *Teoría de la herencia.*

4. Pese al interés real y al poder de sugerencia que tienen las anteriores propuestas, hay algo en ellas

que personalmente me es difícil asumir: una aparente disolución de la metafísica en la historia, en la política o en la cultura, por substracción de un espacio propio de reflexión o por subordinación de la misma a las anteriores instancias. Bajo esta convicción, escribí en 1977 una *Metafísica desde Latinoamérica*, de inspiración zubiriana, pero con la mirada puesta en América Latina. En ella exponía algunas tesis que consideraba importantes: la metafísica como acontecimiento apertural a la realidad; el carácter impresivo de dicha apertura en el animal de realidades; la condición sentiente de la inteligencia humana; la realidad como estructura y el hombre como unidad estructural psico-somática; la persona como modo de realidad formalmente suya y el ser como actualidad segundo o respectividad de los entes en el mundo o sistema de la real. Destacaba en ella la importancia de algunas de estas tesis para la comprehensión de nuestra realidad y hacía confluir todo en la idea de liberación entendida como posibilitación. No soy quién para calificar mal que bien esta metafísica, escrita «desde» nuestra situación hace más de quince años. Pero de la que sí estoy bien seguro es de que la metafísica de X. Zubiri ha dado la mejor de sí misma, para la comprensión de nuestro devenir histórico, en la obra póstuma de I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (1990). Se trata de una metafísica intramundana cuyo objeto es «el todo de la real dinámicamente considerado», que no es la Idea hegeliana ni la Materia engelsiano, sino el sistema de las cosas reales que en su condición procesual da de sí desde la materia todos los modos de realidad superiores, sin que sea excepción la realidad humana. Se trata de un materialismo incluyente que X. Zubiri llamó «materismo», para distinguirlo de los históricos materialismos cerrados o excluyentes. De aquí la importancia que I. Ellacuría otorga a la materialidad de la historia frente a otras tesis idealistas o espiritualistas. La historia se fundamenta en la temporalidad de la realidad humana, considerada tanto individual como socialmente, y en cuanto tal se constituye formalmente como proceso de trasmisión tradente de formas de estar en la realidad, de actualización y apropiación de posibilidades y de creación de capacidades. Lo cual implica una praxis de liberación de la que el filósofo no debería estar ausente: «Si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal, es posible que se llegue a constituir una filosofía latinoamericana como se ha constituido una teología latinoamericana, una novelística latinoamericana, que por ser tales, son además universales».

PER UNA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE DAL PUNTO DI VISTA COSMOPOLITICO

Domenico Jervolino

Dopo una presentazione delta filosofia latinoamericana delta liberazione con i suoi legami con le lotte popotari e con la rivendicazione di una identita originale contro la dipendenza, si prospetta l'esigenza di un' altargamento delta filosofia delta liberazione su scala mondiale a partire dall'incontro del pensiero del terzo mondo con il marxismo critico, ripensato al di là delto scacco dei «socialismi reali», e con una fenomenologia ermeneutica che metta in primo piano i soggetti concreti, che agiscono e soffrono.

La «filosofia della liberazione», è una tendenza filosofica, nata per iniziativa di una generazione di giovani intellettuali nel fermento delle lotte politiche e sociali del subcontinente latino-americano tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta che, ormai da un quarto di secolo, ha assunto come tema centrale della propria riflessione il suo essere in situazione nel Sud sfruttato ed oppresso del mondo.

Filosofia militante e impegnata, dunque, laica in quanto filosofia, anche se non priva di agganci con la più nota teologia della liberazione, orgogliosa della propria identità latino-americana e spesso anche vivacemente polemica rispetto alla cultura accademica del mondo ricco e sviluppato e alle posizioni che nella stessa America Latina si rifanno a quel tipo di cultura.

Filosofia, ancora, che ha subito il peso della repressione e ha patito, nella persona di molti dei suoi esponenti, le persecuzioni del potere e il dolore dell'esilio. E che ha in Ignacio Ellacuría, rettore dell'Università Centroamericana, assassinato dagli squadroni della morte, con alcuni colleghi e collaboratori, in El Salvador nel novembre 1989, un vero e proprio martire.

Vorrei, innanzitutto, ricordare brevemente il contesto storico-politico nel quale la «filosofia della liberazione» è nata: suno sfondo ci sono i vivaci e tormentati anni Sessanta del subcontinente latino-americano. Mentre persistono regimi dittatoriali e militari, da una parte e, dall'altra, sistemi politici, che mimano la democrazia borghese senza saper realizzarne i contenuti reali, entra in. crisi l'ideologia rifonnista dello sviluppo, il «desarrollismo», che

pensava il sottosviluppo in termini di «ritardo» e si fondava sul modello e sull'aiuto occidentale e nord-americano. Esemplare il fallimento della kennediana «Alianza para el desarrollo» e la sconfitta della Democrazia cristiana di Frey in Cile. Nascono, intanto, nuove speranze rivoluzionarie, a Cuba, con Fidel, e in tutto il subcontinente col Che; in Cile, con la presidenza Allende, si discute di una «transizione» possibile, in Argentina le stesse ambiguità del peronismo alimentano una nuova sinistra anticapitalista e antiimperialista.

Sul piano culturale, il sottosviluppo appare sempre più non come una forma di ritardo, ma come l' altra faccia dello sviluppo del mondo ricco; la «teoria della dipendenza» di Gunder Frank e di altri sociologi ed economisti, in quegli stessi anni Sessanta, descrive la situazione del terzo mondo, utilizzando la coppia concettuale dipendenza-liberazione; in Brasile la «pedagogia degli oppressi» di Paulo Freire, presto costretto all'esilio, intende suscitare un movimento di educazione liberatrice con le sue esperienze di alfabetizzazione di massa. *Last but not least*, nella Chiesa cattolica le scelte del Concilio Vaticano secondo e la loro traduzione nel contesto latino-americano con la Conferenza episcopale di Medellin (1968), favoriscono la radicalizzazione di ampi settori di credenti, toccati dal gesto profetico del prete e sociologo colombiano Camilo Torres (morto ne11967) e la teologia della liberazione muove i suoi primi passi; analoghi processi avvengono anche nell'ambito protestante.

È in questo contesto che, nel mondo filosofico, c'è chi come il peruviano Augusto Salazar Bondy (1926-1974), in una serie di conferenze, pubblicate nel 1968 e che hanno una vasta risonanza, si pone il quesito: *Existe una filosofía de nuestra América?* , esprimendo un giudizio di inautenticità sulla filosofia latino-americana, considerata come un prodotto di imitazione che vela la realtà piuttosto che svelarla.[1] Nel dibattito interviene I'anno seguente il messicano Leopoldo Zea, con una posizione più articolata, distinguendo filosofie autentiche e inautentiche sia nel vecchio che nel nuovo mondo, in funzione del loro grado di criticità nei confronti della realtà sociale[2] Ben presto è però l' Argentina, alla vigilia della restaurazione peronista, con l'attesa presto frustrata di una stagione di populismo rivoluzionario, a diventare il centro del dibattito e il luogo ufficiale di nascita della «filosofia della liberazione».

Nel secondo congresso nazionale di filosofia, svoltosi nel 1971 a Cordoba (sede storica dei movimenti della gioventù universitaria di quel paese, donde l'espressione «cordobazo» per indicare le periodiche rivolte degli studenti) si forma un vero e proprio gruppo di giovani filosofi, perloppiù fra i trenta e i quaranta anni, che ritroviamo poi nella rivista *Nuevo Mundo* e in una serie di pubblicazioni collettive: Osvaldo Ardiles, Enrique Dussel, Alberto Parisí, Arturo Roig, il brasiliano Hugo Assmann, Mario Casalla, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch e Juan Carlos Scannone, gli ultimi quattro impegnati soprattutto in una linea di valorizzazione della cultura e della saggezza popolare.

Il carattere continentale del movimento è assicurato dal rapporto con figure come Salazar Bondy (che è uno dei relatori a Cordoba) e Zea, che egualmente a partecipa a talune scadenze di dibattito: nel 1973 si arriva a stendere un vero e proprio «manifesto», inserito nel volume collettivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*.[3] Nel manifesto si esprime la volontà di elaborare una filosofia latinoamericana svincolata dall'imitazione di modelli europei e accademici, assumendo i «popoli» come soggetti del processi storici, ma, neno stesso tempo, si contrappone a un concetto astratto e ideologico di «popolo», la ricerca di ciò che esso è nena sua realtà dolente, marginalizzata e spogliata. Va sottolineata la li nozione di «popolo», in quanto essa è al centro del li dibattito sul populismo e delle accuse che in questa D direzione spesso ricorreranno nei confronti dena filosofia della liberazione.

D'altra parte le vicende politiche successive (e in particolare l'avvento del regime rnilitare post-peronista in Argentina) che di sperderanno il gruppo originario, costringendo all'esilio molti dei suoi membri, dimostreranno una visibile eterogeneità di posizioni, sia dal punto di vista polítíco che culturale. Si può dire sinteticamente che mentre una parte dei filosofi della liberazione sviluppa deliberatamente la a sua ricerca entro un orizzonte «populista», per altri il rapporto con una qualche fonna di marxismo è fondamentale fin dall'inizio e che per altri ancora si verifica un progressivo processo di chiarificazione che porta ad un avvicinamento al marxismo, dopo una fase di polemiche col marxismo dogmatico, che in America Latina si presenta non solo coi panni del marxismo sovietico ma anche con queni di un althusserrismo scolastico (si veda la polemica Cerutti-Dussel del 1983-1984).[4]

Esponente esemplare di questo avvicinamento a Marx e al marxismo è Enrique Dussel, uno dei fondatori del movimento, che già negli anni Settanta elabora il vasto progetto di una «etica della liberazione», a partire da un originale sviluppo del pensiero di Levinas. Come è noto, Levinas contrappone, criticando Heidegger, la chiusura dell'ontologia fondata sull'essere come totalità all'apertura dell'etica,

che è per lui la vera filosofia prima e si basa sul riconoscimento dell'altro. Dussel fa un passo in avanti, formulando della critica levinassiana una versione concretizzata in senso storico-geografico: la totalità da rompere è quella della ontologia occidentale, sulla base dell'irruzione dell'esteriorità dell'umanità negata ed emarginata del terzo Mondo; l' «altro» di Levinas viene identificato col «povero» del terzo Mondo. È appunto tale identificazione che apre la strada ad un fecondo e originale incontro con la critica marxiana del sistema capitalistico.

Negli anni Ottanta, stabilitosi ormai in Messico e animatore, a livello internazionale, della «filosofia della liberazione», che egli si sforza di diffondere anche oltre oceano e nel Nord America, Dussel, in una impegnativa trilogia nella quale l'opera marxiana viene studiata nel suo sviluppo dai *Grundrisse* alla stesura definitiva del *Capitale*, anche sulla base della consultazione degli inediti, propone una lettura di Marx nel contesto della filosofia della liberazione latino-americana.[5]

Della lettura dusseliana di Marx si può dire che essa è una letture «etica», in quanto assume come principio base della critica dell'economia politica e del progetto di nuova società comunista la «trascendentalità del lavoro vivo», cioè la soggettivita vivente e carnale degli esseri umani che costituisce l' esteriorità o la trascendenza rispetto alla totalita chiusa in se stessa del «sistema» del capitale. Questa stessa soggettività costituisce l'elemento creativo (del valore) e critico (perché consente la decostruzione delle categorie dell'economia politica). Una soggettività che viene riconosciuta, nen'attuale ordine del mondo, nel volto del *pauper*, dell'uomo oppresso e sfruttato che urla il suo dolore e la sua protesta; ma che, in prospettiva, è l'umanità dell'uomo nuovo, soggetto della prassi di liberazione.

Una lettura etica, dunque, dove però «etica», in quanto apertura all'altro, si distingue da «morale», intesa come sistema di norme e di obbligazioni, anzi costituisce il punto di vista che permette di criticare le morali socialmente e storicamente condizionate da progetti di integrazione sociale. «Marx visto dalla periferia del mondo, afferma Dussel in un colloquio con l'autore di questo articolo, pubblicato sulla rivista a *sinistra*, è più attuale oggi che non nen'Inghilterra di meta del secolo scorso... Il Marx del prossimo secolo sarà il teorico che decostruisce criticamente l' economia capitalistica e ricostruisce le categorie den' economia politica dal punto di vista antropologico ed etico entro una visione democratica nella quale l'individuo attivo e responsabile si realizza pienamente nella comunità solidale». Una volta assunto che il punto di vista dal quale parte la critica marxiana a la soggettività del lavoro vivo che è l'altro, l' esteriorità rispetto al sistema, Dussel continua: «Se per etica si intende la dimensione dell'alterità, quella che io propongo è una lettura etica di Marx, dove pero etica si distingue dalla morale... Il punto di vista etico, che è quello della soggettività come prassi di liberazione, si colloca un livello diverso rispetto alle morali che sono parte dell'ideologia di una certa società (sia essa feudale, liberal-borghese o socialista reale».[6]

La lettura dusselliana di Marx rivela chiaramente un fondo di cultura fenomenologica. Del resto una matrice fenomenologica, derivante soprattuto dalla fenomenologia di lingua francese, è presente nella formazione di base di molti esponenti della filosofia della liberazione.

Va inoltre segnalato che, negli anni più recenti, Dussel e l'associazione filosofica da lui promossa, l' AFYL (Asociación Filosofía y Liberación), hanno cercato costantemente il confronto con alcune dalle posizioni filosofiche più significative del vecchio mondo, in particolare con l' etica del discorso di Apel e con l'ermeneutica di Ricoeur.

Al centro del confronto con Apel è stato, in una serie di incontri svoltisi in Germania e in Messico, e più recentemente, al congresso mondiale di filosofia di Mosca dell'agosto 1993 e ancora nell'autunno del 1993, in Brasile, il rapporto fra «etica della liberazione» ed «etica del discorso» e il modo di concepire la «comunità ideale della comunicazione»; come si concilia il valore normativo, *a priori* di tale comunità, che Apel pone a fondamento della sua originale sintesi tra una filosofia trascendentale di ascendenza kantiana e una pragmatica del linguaggio e della comunicazione che fa tesoro della «trasformazione semiotica della filosofia» inaugurata da Peirce, col fatto empirico che tre quarti dell'umanità sono di fatto esclusi dalla possibilità reale di una comunicazione emancipata?[7] Questa sfida viene accettata da Apel come compito pratico della costruzione di una «comunità reale della comunicazione»: egli afferma che è necessario ricavare dall' «etica del discorso» una «etica della responsabilità», che si faccia carico di problemi come la crisi ecologica e il sottosviluppo del terzo mondo: con ciò si è assunto un problema, più che trovare una soluzione, ma si è aperta la strada ad un confronto, che sembra destinato ad allargarsi recentemente anche a Habermas, il cui frutto potrebbe essere un concetto di «agire comunicativo» più ricco e concreto e sottratto alle ipoteche di una lettura eurocentrica.

Cosi come credo sia ricco di potenzialità ancora inesplorate o insospettate, ai fini di un discorso suna e della liberazione il contributo di una erme-

neutica come quella di Ricoeur, che va dal «testo» all' « azione» .[8]

Vorrei segnalare, in particolare, tre aspetti importanti di tale contributo: 1) la riformulazione delle categorie del «testo» e del suo potere di raccontare le nostre vite e di ri-figurare, di plasmare in modo nuovo la nostra prassi. In tale prospettiva è particolarmente illuminante sia la riflessione sul linguaggio metaforico e poetico (che ci mostra un possibile essere-altro del mondo), sia l'originale rielaborazio. ne del concetto di *mimesis*, intesa come imitazione creatrice all'opera nella costruzione dell'intreccio narrativo (greco *mythos*, latino *fabula*, inglese *plot*), che è alla base di ogni forma di racconto, sia storico che fantastico. La vita è un racconto in cerca del suo narratore. Narrando le vite degli esseri umani, noi cerchiamo una risposta alla domanda sulla nostra e altrui identità. 2) In questo modo si ripropone la questione del senso della storia, non nei termini di un sapere assoluto di stampo hegeliano che nella sua marcia trionfale non si cura dei singoli individui e dei «vinti», ma in una dialettica che è piuttosto una «dialogica», pensata sul modello del dialogo al quale partecipano soggetti finiti e fragili, ma capaci di iniziativa e di responsabilità. Il senso ricercato sará esso stesso finito e non totalizante, cosi come si conviene ad un agire che perde mai il suo nesso duttile e fecondo col dire: i discorsi, infatti, e i testi, in quanto discorsi fissati dalla scrittura, sollo azioni e le azioni, individuali e collettive, che sollo linguisticamente e simbolicarnente strutturate, sollo leggibili come testi. L'interpretazione non è dunque mai sganciata dalla prassi. Sullo sfondo dei testi e della loro interpretazione ci sollo sempre esseri umani che agiscono e patiscono. 3) La nozione di soggetto che è coerente con questo stile ermeneutico non è l'ego autocosciente e autofondantesi, geloso padrone di sè e del mondo che ha nell'io il suo centro, secondo la concezione che prevale nella tradizione della filosofie idealistiche e soggettivistiche ma piuttosto il sè (lat. *ipse*, ingl. *seif*), una ipseità letta come identità da conquistare e da promuovere, di soggetti plurali e storicarnente situati, esseri in carne e ossa che portano dentro di sé il rapporto con l'altro, non solo il rapporto con l'altro uomo, ma anche con ogni forma di alterità, inclusa quella del corpo proprio (*Soi-même comme un autre* è il titolo del capolavoro di Ricoeur pubblicato nel 1990).

La riscoperta di un *Marx desconocido* è un fatto abbastanza recente e non che non ha ancora dato tutti i suoi frutti. Tale riscoperta, insieme alle non rinnegate radici fenomenologiche e col dialogo con alcuni dei più prestigiosi filosofi europei, va nella direzione di un superamento di quella limitazione geografica che, se costituisce la ricchezza originaria della «filosofia della liberazione», potrebbe anche condurla in un vicolo cieco. Infatti, il discorso filosofico, per sua natura, tende all'universalità e non sopporta di essere rinchiuso in una sorta di particolarismo etnico o geografico; sicchè anche la rivendicazione di una filosofia che si costituisce come espressione originale del terzo mondo è portatrice di un significato universale: la liberazione per la quale occorre lottare in ogni parte del mondo e in ogni contesto culturale.

Il rapporto fra universalità del discorso filosofico e particolarità etnica o geografica va inteso, peraltro, in senso dialettico: se ricordiamo la celebre affermazione hegeliana: «la filosofia è il proprio tempo colto nell'elemento del pensiero», bisogna aggiungere che anche lo spazio deve essere colto nell'elemento i del pensiero. C'è una condizionatezza geografica e non solo storica del pensiero che va esplicitata e tematizzata.

Possiamo allora dire che il terzo mondo costituisce «una sfida al pensiero occidentale della libertà», secondo il titolo felice di unarelazione di Gwendoline Jarczyk al convegno napoletano del 1991 su «Filosofia e liberazione».[9] Una sfida e anche uno scandalo per una eredità filosofica che ha posto al suo centro il pensiero della libertà e che ha considerato la libertà come il senso stesso del progresso storico, senza riuscire a realizzare il concetto teorico della libertà nella realtà di una comunità interumana effettivamente universale. Ripensare la storia del colonialismo di quei cinquecento anni di predominio dell'uomo europeo, che iniziano con la «Conquista» dell' America significa compiere una critica radicale della modernità, diversa e più impegnativa delle critiche ispirate alla postmodernità.[10] Ma forse questa critica del soggetto moderno «conquistador» e della sua volontà di potenza offre anche l'occasione di una autocritica salutare e feconda del pensiero occidentale della libertà, dall'umanesimo a Hegel, a tutte quelle letture di Marx che restano interne a un orizzonte eurocentrico.

Una filosofia «europea» della liberazione dovrà partire da una messa in questione della volontà di dominio dell'Europa coloniale e neocoloniale e dal ripensamento di un nuovo ruolo pacifico dell'Europa intesa come casa comune, secondo il suggerimento di P.J. Labarrière, e da una scelta di campo per i «diritti dei popoli», contro la dorninazione imperiale del mondo, come sottolinea Girardi.[11] Di più, e lo statuto stesso del filosofare nel suo rapporto con la prassi e con il mondo umano e sociale che viene ad essere rimesso in questione: la filosofia della liberazione è anche una liberazione della filosofia dalla

sua condizione alienata ed astratta. Ancora una volta i! discorso ci riconduce a Marx.

Anche qui ci troviamo di fronte a un rapporto dialettico: se la riappropriazione di Marx da parte della filosofia latino-americana della liberazione la può aiutare a superare un certo radicalismo populistico delle origini, viceversa pensare Marx come filosofo della liberazione non è certarnente un'operazione indolore rispetto alla tradizione marxista.

Si tratta non solo di liquidare il peso di letture dogmatiche, econorniciste e scientiste di Marx, ma di un vero e proprio «mutamento di paradigma». Per dirla con André Tosel, al paradigma dell'autoproduzione dell'uomo occorre sostituire quello di un «comunismo della finitudine».[12] A tal proposito si potrebbe richiamare quanto si è detto sopra, a proposito del contributo dell'ermeneutica di Ricoeur ad una possibile filosofia della liberazione, circa il senso finito e problematico della storia, la dialettica intesa come dialogica, la concezione dei soggetti, plurali e in carne e ossa. Il marxismo storico è stato invece pesantemente condizionato da una certa idea del sapere assoluto, inteso come potere illimitato dell'uomo di produrre se stesso e la sua storia. Cambiare di paradigma, rispetto al comunismo dell'assolutezza in favore di un «comunismo della finitudine» significa che occorre rinunciare per sempre al prometeismo di un soggetto autofondantesi e al «totalismo» di una scienza della prassi concepita sul modello del sapere assoluto. Lascio qui da parte la questione esegetica di cosa significhi veramente l'assolutismo dello spirito assoluto in Hegel e di quanto esso sia riconoscibile nelle sue versioni correnti.[13] So bene che una certa lettura controcorrente di Hegel potrebbe portare all'assunzione della finitudine della condizione umana nel riconoscimento reciproco dei soggetti, e non all'orgoglio monologico di un sapere totalizzante che si ritiene padrone del senso della storia.

Resta il fatto che nella storia del «pensiero occidentale della libertà» (dalle sue origine borghesi e liberali fino alle più o meno maldestre applicazioni all'interno del movimento operaio, socialista e comunista) enormi sono stati i guasti provocati da una concezione nella quale il cattivo umanesimo di una soggettività ipertrofica e troppo sicura di sè si è sposata ad un uso perverso della dialettica e al cinismo morale nel rapporto fra mezzi e fini dell'azione politica. Naturalmente la critica dei regimi oppressivi, non può limitarsi a una critica delle loro ideologie e deve saper vedere anche gli interessi concreti e i ceti sociali e politici che esprimono quelle ideologie. Compito di una filosofia che assuma come idea guida la liberazione umana è certamente quello di fare i conti con tutte le contraddizioni che possono capovolgere la liberazione nel suo contrario, sotto il velo dell'idea stessa di liberazione. Senza questa critica sarebbe impossibile parlare di liberazione in società che hanno conosciuto l'ipocrisia dei socialismi reali.

Se è vera la diagnosi formulata da più parti già nella fine del 1989 sulla estensione della condizione latino-americana, cioè sul fatto che di fronte ai nuovi paesi dell'Est conquistati e affascinati dal modello occidentale si prospetta non tanto la vagheggiata integrazione nel contesto occidentale, ma piuttosto un destino (a livello economico e politico) di tipo latino-americano,[14] allora anche per questa via si può intravedere un ruolo nuovo e più «universale» alla filosofia della liberazione di origine latino-americana.

Si potrebbe aggiungere che, nonostante i tentativi di presidiare con la violenza e il sangue i confini fra Nord e Sud c'è ormai una prossimità ineliminabile fra Nord e Sud che nasce dal fatto che il Sud è ormai dentro il Nord. L'altro è diventato il prossimo.

Forse a partire da questa condizione di vicinanza e di intreccio fra quelli che solo qualche anno fa si presentavano come tre mondi, occorrerebbe pensare a una filosofia della liberazione da un punto di vista cosmopolitico, a una contaminazione fra marxismo (il grande discorso occidentale della liberazione), il pensare latino-americano e queno che fu, prima della grande stagnazione brezneviana, il contributo originale dell'Est, vale a dire le eresie dell'ultimo Lukacs e di Bloch, di «Praxis» e di Kosik. Questa contaminazione darebbe vita ad un incontro originale, all'insegna della «dialettica del concreto», fra marxismo critico, fenomenologia del mondo della vita e ontologia dell'essere sociale.

A distanza di cinque anni dal troppo facile trionfo militare nella guerra del Golfo, il «Nuovo ordine mondiale» ha già mostrato tutte le sue crepe: all'Est, dove non mantiene le sue promesse, e all'Ovest, dove scoppiano le sue contraddizioni, all'interno stesso delle società imperiali e opulente del Primo mondo, cosi come nel terzo e nel quarto mondo, nell' America Latina nel tempo del colera[15] e nell' Africa della miseria senza nome, le cui tragedie non fanno nemmeno notizia, e infine lungo la frontiera insanguinata fra Nord e Sud del mondo, dove la pax americana continua a mostrare il suo aspetto più iniquo e crudele, come testimoniano il grande numero di vittime innocenti, soprattutto bambini condannati a morte dalle sanzioni internazionali contro l'Iraq, dove peraltro resta al potere il dittatore che avrebbe dovuto essere cacciato dalla vittoria (presunta) del diritto internazionale.

In questo quadro forse può diventare segno di una dotta e operosa speranza, *docta spes, spes quaerens*

intellectum, una filosofia della liberazione a livello planetario che, a partire dall'interpellazione provocante del terzo mondo, ma rifiutando ogni separatezza adialettica, sappia ripensare Marx, oltre i fallimenti del marxismo storico e dei socialismi realizzati, riportando il progetto e la prassi della liberazione alle sue radici nel «mondo dalla vita» di soggetti plurali, carnali, che si riconoscono finiti ed aperti all'alterità entro una umanità che ambisca a costituirsi come soggetto collettivo della propria storia, protagonista e responsabile della propria vita e del mondo che le è affidato.[16]

NOTE

1. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofia de América?*, Siglo XXI, México, 1969; si veda anche per una storia della filosofia latinoamericana della liberazione il numero speciale *di Cristianismo y sociedad*, 1984, n.° 80 e ,l'ampio saggio di A. Germán Marquínez, *Enrique Dussel, filósofo de la liberación latinoamericana*, premesso a E. Dussel, *Introducción a la Filosofia de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, 2ª. ed., pp. 5-51, con una bibliografia dusseliana (pp. 205-217), che oggi naturalmente andrebbe aggiornata. Si veda, inoltre, A. Gómez Müller, «L'idea di una filosofia della liberazione in America Latina», in VV.AA., *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del terzo mondo,* atti del convegno di Napoli de1 15-16 aprile 1991, a cura di G. Cantillo e D. Jervolino, Capone, Cavallino di Lecce 1992, pp. 11-19.

2. Cfr. L. Zea*, La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969. Di Zea si veda anche *la Filosofia de la historia latinoamericana*, FCE, México, 1978.

3. Cfr. VV.AA., *Hacia una filosofia de la liberación latinoamericana,* Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973.

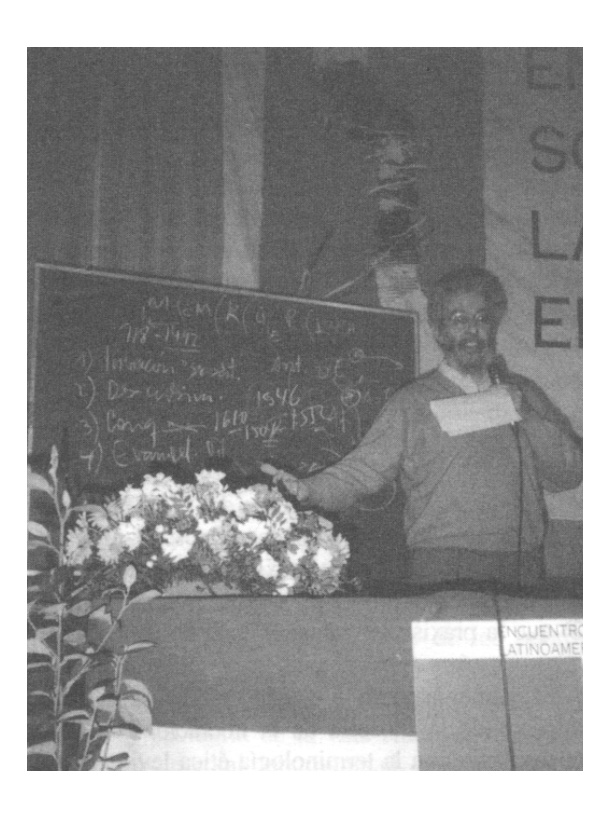
4. La polemica è successiva alla pubblicazione del libro di H. Cerutti Guldberg, *Filosofia de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983, che e il primo studio di assieme della «filosofia della liberazione» condotto da un punta di vista marxista «althusseriano», e per altro edito dopo alcuni anni dalla sua stesura e quindi limitato, per forza di cose, alla prima fase del movimento, che più si presta all'accusa di «populismo». Di qui la vivace reazione di Enrique Dussel e di Alberto Parisí: si vedano i rispettivi contributi al numero speciale citato di *Cristianismo y societad*, intitolati rispettivamente «Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación» e «*Algunas notas críticas sobre el libro Filosofía de la liberación latinoamericana* de H. Cerutti», pp. 9-45 e 93-99.

5. Cfr. E. Dussel*, Para una ética de la liberación latinoamericana,* t. I e II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; ripresa e continuata, nell'esilio*,* in *Filosofia ética latinoamericana*, I-III, Edicol, México, 1977 e IV-V, Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1979. La trilogia marxiana di Dussel comprende: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Comentario a los manuscritos., de 1861-1863*, Ivi, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Ivi, 1990.

6. Si veda «Marxismo e filosofia della liberazione in America Latina», conversazione con E. Dussel di D. Jervolino*, a sinistra*, n.° 1-2 (1990), pp. 18-23. I brani citati sono alle pp. 22-23.

7. In effetti, di fronte all'etica del discorso di Apel (e di Habermas) l'impegno della filosofia della liberazione e soprattuno quello di collocare la razionalità argomentativa nel contesto storico-sociale nel quale operano. «È dall'immenso mondo degli esclusi, dalla condizione di non essere nella quale essi sono ridotti che viene la possibilità di nuovi paradigmi scientifici e politici, di nuove argomentazioni e contenuti argomentativi», sottolinea Dussel in «Marxismo e filosofia della liberazione», cit., p. 23. Se non si prende in considerazione il punto di vista di chi è escluso dalla possibilità effettiva di una comunicazione libera, la stessa comunità della comunicazione reale auspicata da Apel si confonde con la «società aperta» di Popper, cioè con la proiezione idealizzata della società tardo-liberale (e la comunità ideale diventa allora l'idea regolativa di quest'ultima), sicché si potrebbe parlare a proposito di una tale posizione di «falacia desarrollista», cioè di una esaltazione acritica del moderno, senza guardare «l'altra faccia della modemità», cioè il prezzo pagato dalla maggioranza dell'umanità per il trionfo dell'Occidente (ibíd.) Il problema è di ricuperare il tema della comunicazione, integrandolo con quello della prassi liberatrice. Per una documentazione del dibattito Apel-Dussel cfr. K.O. Apel, E. Dussel e a., *Ethik und Befreiung*, a cura di R. Fornet-Betancourt, Verlag der Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1990. Íd*., Diskursethik oder Befreiungsethik?*, a cura di R. Fomet-Betancourt, Ivi, 1992.

8. Si veda l'intervento di P. Ricoeur, nel vol. Filosofia e liberazione, cit., che ha lo stesso titolo del volume, pp. 108-115 (il testo originale francese, *Philosophie et libération*, è stato pubblicato in *Concordia*, n.° 22 [1992], pp. 50-56) in risposta agli interventi di Dussel, *Ermeneutica e liberazione*, pp. 78-103 e di Jervolino, *1n dialogo con I'ermeneutica di Ricoeur*, pp. 68-77. Sulla possibilità di sviluppare, a partire dall'ermeneutica di Ricoeur una filosofia della liberazione, mi permeto di rinviare a: D. Jervolino*, Il cogito e I'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova, 1993, 2.. ed. (1a. ed. 1984; tr. ingl. Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1990); íd., «Herméneutique de la praxis et libération», in VV.AA., Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, a cura di J. Greisch Keamey, Cerf, Paris, 1991, pp. 223-230; íd., «Du bon usage de la pensée de Ricoeur», *Agone*, n.° 2-31 (1991), pp. 71-81.



En Sevilla, 1991

9. Cfr. O. Jarczyk, «Il terzo mondo come sfida al pensiero occidentale della libertà», in *Filosofia e liberazione,* cit., pp. 20-30.

10. Cfr. Marxismo e filosofia della liberazione, cit., pp. 21-22: «La mia critica del moderno, dice Dussel, e diversa dal punto di vista cosiddetto post-moderno che è alla base del pensiero debole, che mi pare resti ancora dentro l'orizzonte del mondo sviluppato. La modernità nasce con la conquista violenta dell' America, col genocidio delle civiltà millenarie che erano estranee all'orizzonte dell'uomo bianco». Per differenziare la sua critica della modernità da quella postmoderna, Dussel usa il termine di «transmoderno»; cfr. E. Dussel, *L 'occultamento del1'altro. Alle origini del mito della modernità*, La Piccola Editrice, Celleno, 1993. Si tratta di lezioni tenute nel 1992 a Francoforte e a Napoli, presso l'Instuto italiano per gli studi filosofici; nell'affermare l'esigenza di un superamento della modernità (nella sua versione eurocentrica), Dussel ribadisce peraltro la necessità di mantenere il contenuto emancipatorio e razionale del progetto moderno, liberandolo del suo elemento «mitico», che coincide con l'occultamento dell'altro non-europeo.

11. Si vedano gli interventi di P.J. Labarrière, «L'europeocentrismo nell'ora degli sconvolgimenti geopolitici», e G. Girardi, «La filosafia della liberazione popolare scelta di campo nel conflitto Nord-Sud», in *Filosofia e liberazione*, cit, pp. 31-42 e 43-67. Labarrière e un insigne studioso di Hegel,Girardi filosofo e teologo, e uno dei pensatori europei che più si è impegnato a riflettere, nell'ottica di un marxismo rinnovato e di una fede cristiana militante, sul significato dell'esperienza dei movimenti di liberazione si è impegnato in un rapporto e, in particolare, del sandinismo. Tra le sue numerosissime opere vorrei ricordare: *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella, Assisi, 1977,8.' ed.; Fede *cristiana e materialismo storico*, Borla, Roma 1977; *Sandinismo, marxismo, cristianesimo,* Ivi, 1986*; La tunica lacerata. L 'identità cristiana fra restaurazione e liberazione*, Ivi, 1990*; La conquista dell'A merica. Dalla parte dei vinti*, Ivi 1992. Anche il compianto Ernesto Balducci potrebbe essere annoverato, per molti aspetti della sua multiforme e vastissima produzione, fra i «filosofi della liberazione» europei. Gli autori citati sano tutti dei credenti, e per giunta cattolici; c'è una connessione di fatto tra filosofia e teologia della liberazione (sulla quale si sofferma G. Cantillo nella Presentazione a *Filosofia e liberazione*, cit, pp. 5-7), ma tale connessione di fatto non significa che il discorso filosofico della liberazione debba essere monopolio dei filosofi credenti e di quelli cristiani o cattolici, in particolare.

12. Cfr. A. Tosel, «Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude?», M (juin-juillet1990), Ir. it. in *a sinistra*, n.° 1 (1991), pp. 47-58, dove si veda anche l'intervento di G. Prestipino, *Comunismo della finitudine è comunità etico-politica*, pp. 59-63

13. Cfr. su questo punto G. Jarczyk e P.-J. Labarriere, *Hegeliana*, PUF, Paris, 1986.

14. Sul destino latino-americano dell'Europa dell'Est, la presa di posizione più autorevole, come è noto, è quella della *Monthly Review.* Con minore autorevolezza, ma in modo indipendente, c'eravamo spinti in questa direzione su *a sinistra*, cfr. D. Jervolino, «Il villaggio globale», *a sinistra*, n.°1 (1990), pp. 6-9.

15. Dussel parla di una «filosofía de la pobreza en tiempos de cólera», nel suo intervento su «Ermeneutica e liberazione», in *Filosofia e liberazione*, cit, pp. 93 ss. e nota 84, p. 105.

16. In questo quadro andrebbe valutato anche il contributo che può offrire una riletturd di pensatori marxisti come Gramsci e, insieme con Gramsci, Mariátegui, il Gramsci latino-americano. Cfr., per un avvio del dibattito, G. Vargas Lozano, «Gramsci y América Latina», *Concordia*, n.° 19 (1991), pp. 99-103. Notiamo che la rivista *Concordia*, che si pubblica ad Aquisgrana, costituisce il principale referente europeo della «filosofia della liberazione» latino-americana.

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y SABIDURÍA POPULAR

Juan Carlos Scannone S.I.

La primera obra publicada en conjunto por filósofos de la liberación[1] trae en su contratapa un texto «A manera de manifiesto», en el cual se afirma: «no se trata de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquisto, yo pienso* o yo como *voluntad de poder*... Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes... La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro». Precisamente por partir de ese *desde donde* ella desembocó en la problemática de la sabiduría popular.

En este trabajo mostraré ante todo por qué y cómo desde la perspectiva filosófica liberadora se llegó a plantear la cuestión de la sabiduría popular y de su interrelación con la liberación y el filosofar de liberación (1). Luego aludiré brevemente a la *diferenciación* que tal planteo trajo en la todavía corta historia del movimiento filosófico de liberación (2). Por último trataré de las aportaciones que dicho enfoque proporciona al conjunto de la filosofía de la liberación y al filosofar sin más (3).

1. DESDE EL FILOSOFAR DE LIBERACIÓN A LA SABIDURÍA POPULAR

La filosofía de la liberación se planteó -desde sí misma- la problemática de la sabiduría popular latinoamericana, debido tanto a su peculiar punto de partida y lugar hermenéutico (1.1) cuanto a su empleo de la mediación analítica (1.2).

1.1. Punto de partida

Afirmar que el punto de partida del filosofar no es el Ego cogito sino que son los pobres, significa dos cosas: 1) que éstos y su praxis liberadora interpelan al pensamiento filosófico y le dan *qué pensar*, y 2) que la praxis y el saber de los pobres le dan *qué pensar y cómo pensar.*

El primer aspecto fue más enfatizado a los comienzos de la filosofía de la liberación. Puede ser interpretado con la terminología ética levinasiana de la alteridad y la exterioridad, releídas histórico-socialmente desde América Latina. Pues desde la exte-

rioridad del Otro, del pobre, se cuestiona ético-históricamente todo pensar a partir de la subjetividad sujeto-objeto y desde la mismidad del yo, pensamiento homogéneo con el sistema (social, político, económico, cultural) de dominación, cuyo fundamento es la voluntad de poder.

El segundo aspecto fue tomando tanto mayor relevancia en la filosofía de la liberación cuanto más ella no sólo fue cuestionada éticamente por los rostros de los pobres sino que fue descubriendo el protagonismo de éstos en la praxis de liberación y su carácter de sujeto de historia, pero también *de cultura, pensamiento, sabiduría y racionalidad*, a pesar, más acá y más allá de eventuales alienaciones por influjo de la cultura dominante. De ahí que se reconociera como *lugar hermenéutico* del filosofar de liberación tanto a la práctica liberadora de los pobres (¡genitivo subjetivo y objetivo!) como también a su *sabiduría popular*, en cuanto es verdadera sabiduría y verdaderamente popular, y no ideología introyectada.

Así es como el «otro» (el pobre) no sólo fue fuente de interpelación ético-histórica para el filosofar sino además fue reconocido como su «maestro» socio-históricamente inculturado. La filosofía de la liberación (en al menos algunas de sus vertientes) aprendió entonces del contenido (*qué* pensar) y de la forma (*cómo* pensar) de la sabiduría popular latinoamericana, dejándose criticar por ésta en forma y contenido, a la vez que le aportaba la conciencia refleja explícita y el discernimiento metódico de sus presupuestos.

Dicho de otra manera: el filosofar es siempre un acto segundo, reflexivo y crítico, que por ello supone siempre un acto primero. En el caso de la filosofía de la liberación éste es la praxis liberadora (de y con los pobres); pero ésta no es ciega, sino que tiene su propio *lógos* sapiencial, que la filosofía puede articular conceptual, crítica, metódica y sistemáticamente. En términos blondelianos se podría hablar de una *ciencia práctica (o lógos tês práxeos)*, que puede ser tematizada críticamente, pero no exhaustivamente por la reflexión teórica, en una *ciencia de la praxis*.[2]

Por lo tanto el punto de partida y el lugar hermenéutico de la reflexión filosófica de liberación no están dados solamente por la praxis, porque ésta ya es respuesta ético-histórica a una palabra (aunque sea muda) y cuestionamiento primeros de los pobres. Pues la profunda *indignación* ante la pobreza injusta y el *asombro* radical ante la abundancia de vida, humanidad y sabiduría de la vida entre los pobres en situaciones de total inhumanidad, presuponen una percepción (especulativa y práctica) de sentido (*lógos*): la percepción de la *dignidad* humana absoluta de los pobres pisoteada -que motiva indignación ética y praxis histórica liberadora-, y la percepción de *creación de vida, sabiduría y libertad* entre los pobres a pesar de vivir y convivir en circunstancias de muerte. Ello provoca admiración contemplativa, fuente -junto con el cuestionamiento ético-histórico- de un filosofar especulativo y práctico de liberación.[3] Como se ve, se trata de dos aspectos de una misma experiencia: el primero queda más afirmado cuando críticamente se habla de *liberación* y el segundo, cuando se explicita la positividad de la *sabiduría popular*. Por consiguiente no sólo se trata de una opción liberadora (práctica y teórica) *por* los pobres, sino también con los pobres y, sobre todo *de* los pobres mismos, cuyo saber no es primariamente científico sino sapiencial.

Aun más, no importa ante todo el pensamiento individual del filósofo, quien aprende de la sabiduría de los pobres qué y cómo pensar. Importa mucho más su inserción *como filósofo* en un *nosotros*, sujeto no solamente de praxis liberadora sino además de saber sapiencial, al cual le aporta su servicio crítico y teórico de intelectual orgánico. De ese modo el filosofar, sin perder su carácter universal, se hace situado, histórico e inculturado, y sin dejar de ser reflexivo, se hace practicante.

1.2. La mediación analítica

Sin embargo tanto la indignación ética como el asombro metafísico ante el surgimiento de sentido entre los pobres en medio ya pesar del sin-sentido, no son meramente inmediatos sino que están históricamente mediados. Pues se trata de una situación histórica concreta: económica, social, política, cultural de los pobres hoy en América Latina, situación estructural e institucionalizada. Por consiguiente tanto su interpretación y su juicio valorativo por la razón teórica como la búsqueda de caminos para su transformación por la razón práctica no son meramente intuitivos e inmediatos sino que necesitan de la mediación de las ciencias humanas y sociales.[4]

Pues bien, también por este camino la filosofía de la liberación se encontró con la problemática de la sabiduría popular. Pues ésta reconoció la necesidad de la mediación socioanalítica para pensar filosóficamente la liberación histórica y las estrategias de liberación, primeramente, en diálogo sobre todo con la sociología (por ejemplo, las teorías de la dependencia)[5] y con las ciencias económicas y políticas. Pero más tarde, sin dejar de lado los análisis socio-estructurales, el pensar filosófico de liberación recurrió también a la mediación del análisis histórico-cultu-

ral, encontrándose, en la historia, la cultura y los símbolos (religiosos, poéticos, políticos...) del pueblo latinoamericano, con su sabiduría popular, su resistencia cultural a la opresión, sus ansias y luchas de liberación, y la expresión festiva y simbólica de las liberaciones parciales (y quizás provisoria) ya logradas y/o todavía ansiadas. Todo ello da que pensar y qué pensar a la filosofía por mediación de ciencias humanas más hermenéuticas como son las de la historia, la religión y la cultura. [6]

Pues, según mi opinión, esas ciencias humanas más sintéticas y hermenéuticas ocupan un lugar epistemológico intermedio entre la filosofía, por un lado, y por el otro, ciencias sociales más analíticas, como son la economía y la sociología. Ello es así tanto en la dimensión de la razón teórica que interpreta filosóficamente la realidad y la praxis históricas como en la dimensión de la razón práctica que plantea «estrategias de lo humano» para el cambio social liberador de todo el hombre y todos los hombres[7] Así es como la hermenéutica histórico-cultural de la sabiduría popular sirvió de mediación para pensar la liberación desde el punto de vista filosófico en forma histórica e inculturada, ubicando además sapiencialmente en la totalidad humana concreta las aportaciones (epistemológicamente regionales) del análisis socioestructural.

Así como ambas mediaciones analíticas (socio-estructural e histórico-cultural) del pensar filosófico liberador no se excluyen sino que se complementan mutuamente, del mismo modo sucede con la filosofía de la liberación en general y la vertiente que adopta preferentemente la perspectiva de la sabiduría popular.

2. BREVE HISTORIA DE UNA DIFERENCIACIÓN

Antes de que surgiera la filosofía de la liberación en la Argentina (1971},[8] ya Rodolfo Kusch había investigado el pensamiento popular latinoamericano y sus características sapienciales y simbólicas.[9] Su posterior encuentro -ese mismo año- con la incipiente filosofía de la liberación posibilitó un influjo mutuo: de hecho Kusch participó en las reuniones y en las dos primeras publicaciones conjuntas promovidas por su grupo fundador.[10]

Más tarde, por las razones apuntadas en los dos párrafos anteriores, algunos filósofos de la liberación, sin dejar de lado la problemática social de los pobres y su liberación, trataron de pensarla a ésta y a toda la filosofía desde la perspectiva inculturada de la sabiduría popular latinoamericana.[11] A ello contribuyó decisivamente -entre otros- el influjo de Paul Ricoeur con su lema «el símbolo da que pensar» y su propuesta hermenéutica de una «vía larga» del filosofar concreto a partir de las obras de la cultura. También fue importante el aporte de las reflexiones del teólogo argentino Lucio Gera y sus seguidores sobre el pueblo y la religiosidad popular latinoamericana.[12]

Otros estudiosos dan acerca de dicha diferenciación una interpretación distinta de la arriba propuesta. Así es como Horacio Cerutti, cuando sistematiza las corrientes dentro de la filosofía de la liberación, tilda la filosofía de Kusch, primero, de «populista» (hablando, en ese contexto, de la "ambigüedad" concreta, mientras que Enrique Dussel y yo perteneceríamos al «populismo de la "ambigüedad" abstracta») y, luego, de «ontologicista».[13]

En esas calificaciones se juega la comprensión de los pobres y del «pueblo» entendido, sobre todo, o desde la cultura popular (Gera, Kusch), o desde la exterioridad al sistema (Dussel), o desde la opresión en la lucha de clases (Cerutti). Según mi opinión, la categoría «pueblo», aunque a veces se ha prestado a equívocos populistas o románticos, de suyo no es equívoca sino analógica (por riqueza de sentido), pudiendo ser críticamente usada por la filosofía cuando ésta aplica a la realidad histórica criterios ético-históricos (la lucha por la justicia) mediados tanto por criterios hermenéutico-culturales como socio-analíticos. Pues en América Latina son los pobres y empobrecidos --exteriores al sistema de dominación- quienes condensan mejor (junto a quienes, sin ser pobres, optan por los pobres) el *éthos* cultural, la memoria, la conciencia y el proyecto históricos latinoamericanos, centrados en la solidaridad y la justicia. [14]

Por su parte, Raúl Fornet distingue en la filosofía de la liberación -a partir de las mediaciones empleadas con preferencia por sus distintas vertientes- la corriente «ético-cultural» (citando entre sus representantes a Kusch y Carlos Cullen) y la que, sin ser marxista, está «orientada por el marxismo» (en la cual ubica a Dussel).[15] Pienso que la denominación «ético-cultural» es adecuada para designar en general al filosofar liberador a partir de la sabiduría popular, con tal que la comprensión de «ética» y «cultura» incluyan explícitamente el momento histórico-social y estructural.

3. APORTES DEL FILOSOFAR A PARTIR DE LA SABIDURÍA POPULAR A LA *FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN*

Antes de explicitar esas aportaciones conviene ubicarlas dentro del marco de comprensión general de la interrelación entre sabiduría popular y filosofía.[16]

3.1. lnterrelación sabiduría popular –filosofía

La interpretación de esa relación a partir de los modelos ignorancia-saber, opinión-verdad, *doxa-episteme* o ideología-ciencia desconoce lo afirmado más arriba acerca del *lógos* positivo propio de la sabiduría popular, que se dice y manifiesta en narraciones y símbolos, los cuales -según Paul Ricoeur- «dan que pensar».[17]

Según Carlos Cullen tanto Hegel como Husserl superan esos modelos y dan la base para comprender el valor de la sabiduría popular para la filosofía, al plantear el primero la relación entre religión y saber absoluto, y el segundo, la que se da entre mundo de la vida y ciencia. Sin embargo ambos toman todavía como pauta última de racionalidad al saber científico, no rindiendo plena justicia al sapiencial.

El paradigma (de sesgo dialéctico) «saber implícito-saber explícito» o «representación-concepto» no llega a dar suficientemente cuenta de toda la riqueza del *lógos* sapiencial. Pues éste no es un saber anterior, ingenuo, inferior e imperfecto que sólo se haría crítico, superior y perfecto en el saber ulterior conceptualmente explicitado por la ciencia filosófica, sino que tiene su propio valor y racionalidad, su propia explicitación (narrativa o simbólica) y su propia criticidad, no científica y metódica, pero sí según un discernimiento «por connaturalidad».

Tampoco es adecuada la *mera* relación (de inspiración fenomenológica) «mundo de la vida» - «ideación», vivido-reflexionado, facticidad-*eidos*, pues en la sabiduría popular no sólo hay vida y contenido, sino también idea, reflexión y forma, que a su modo son capaces de alcanzar el sentido esencial y la verdad.

Por la tanto la exposición dialéctica y la reducción fenomenológica -a diferencia de los otros paradigmas mencionados- posibilitan positivamente la revaloración de la sabiduría popular como pre- y (de alguna manera) también como *intra*-filosófica (respectivamente como momento de la ciencia filosófica, en cuanto saber inmediato, o como su enraizamiento y *horizonte*, en cuanto mundo de la vida). Con todo tanto uno como otro paradigma miden la sabiduría a partir y con la medida de la ciencia, como si ésta fuera el *prototipo* (aunque no la forma única) de racionalidad humana. Por consiguiente esos modelos no resultan del todo adecuados para pensar la relación entre la sabiduría popular y la filosofía de la liberación en cuanto filosofía académica.

Estimo que el paradigma para entender la relación entre ambos saberes no debe ser uni- sino bidireccional. Es el de un *intercambio* mutuo de saberes específicos, distintos e irreductibles entre sí, y válidos cada uno en su género de racionalidad propia. Así es como comprende Clodovis Boff la interrelación entre el saber del intelectual y el del pueblo.[18]

Aunque se podrían dar ejemplos históricos del mencionado intercambio, con todo hoy se da una mayor conciencia explícita de la conveniencia y realidad del mismo gracias al hecho de la «irrupción de los pobres» no sólo en la historia y la sociedad latinoamericanas sino también en la misma filosofía, especialmente en la filosofía latinoamericana de liberación.[19]

3.2. La forma y el método del filosofar

Pues bien, la mencionada interrelación entre saberes influye en la forma misma[20] y, por lo tanto, en el *método* del filosofar. Pues éstos, al inspirarse en la sabiduría popular, sin dejar de moverse en el ámbito crítico y especulativo del concepto, con todo siguen en él la *estructura* y el *ritmo* propios del saber sapiencial, es decir, propios tanto del símbolo como del corazón (tomado como símbolo de la relación ético-histórica interpersonal -social o, respectivamente, religiosa- con los otros y con el Otro absoluto).

Algunos de los filósofos de la liberación -como Dussel y Scannone-, cuando explicitaron el método de su filosofar hablaron ya casi desde el principio de *analéctica*,[21] en contraposición y en diálogo con la dialéctica hegeliana, comprendiendo así a la analogía como una forma y método de pensamiento filosófico, paralelo a dicha dialéctica, aunque contrapuesto a ella. De ese modo interpretaron *como eminencia* la exterioridad, alteridad y trascendencia éticas del otro (entendidas según Levinas, pero social e históricamente).

En tal interpretación de la analogía el momento teórico y especulativo, propio del filosofar, sin perder su idiosincrasia, se enraiza en el momento ético y práctico y se entrelazaba con él, es decir, con la interpelación ético-histórica del pobre y la respuesta solidaria ético-histórica a la misma por la praxis de liberación. Pues esa apertura práctica es condición *sine qua non* para el conocimiento desideologizado y crítico, abierto especulativamente a la verdad del otro, de sí mismo y de la realidad.

El aporte de la sabiduría popular a esa forma filosófica de pensar y al método analéctico está en que la interrelación del filosofar con la arriba descrita relación práctica ético-histórica, se interconecta asimismo con la relación entre el mismo filosofar y el saber simbólico (también propio, así como aquélla, de la auténtica sabiduría de los pobres). Este saber

sapiencial y práctico, expresado en símbolos, es el acto primero cuyo contenido especulativo es tematizado --en el orden del concepto-- por el filosofar, como acto segundo, reflexivo, crítico y teórico.

Sin embargo, además de reflexionar críticamente dicho *contenido* sapiencial (especulativo), se trata también de pensar filosóficamente según *una forma* conceptual de pensamiento y un *ritmo* lógico estructuralmente analógicos con la forma y el ritmo lógico sapienciales. Pues la analogía sirve para expresar no sólo la estructura lógica de la *pragmática* ético-histórica del proceso de liberación y la del movimiento *semántico* del símbolo, sino también y sobre todo para articular lógicamente la *sintaxis* del filosofar de liberación. Por ello se habla de la analéctica como *método* filosófico.

En otros trabajos he intentado mostrar[22] cómo la estructura y el ritmo de la analogía (*affirmatio-negatio-eminentia*)[23] corresponden, en el orden lógico del concepto, a las de las otras dos dimensiones arriba mencionadas (práctica o ético-histórica, y simbólica), y se interrelacionan con ellas, aunque cada una tenga su propia especificidad. Pues bien, si ello es así, se confirma -desde la relación entre el saber filosófico de liberación y el saber sapiencial- que la dialéctica propia de la analogía, es decir, *la analéctica,* es el método apropiado para la filosofía de la liberación. No sólo lo es en cuanto el otro, el pobre, está en altura, trascendencia y eminencia éticas (no reductibles a la primera afirmación ni a la negación [lo otro no es lo mismo] o a la mera negación de la negación). También lo es porque, en el símbolo, el sentido segundo está en «eminencia» con respecto al sentido primero y a su negación superadora.[24] Precisamente la eminencia en el plano especulativo (Santo Tomás) corresponde a la «eminencia» simbólica (del sentido simbólico con respecto al sentido literal: Ricoeur) y a la eminencia o «altura ética» del otro, del pobre,[25] interrelacionándose con ellas sin que ninguna pierda su irreductible especificidad (teórica, simbólica o práctica).

3.3. Aportaciones de contenido a la filosofía de la liberación

En el apartado anterior nos limitamos a tratar del aporte de la sabiduría popular (y de la reflexión filosófica a partir de ésta) a la filosofía de la liberación, en el orden de la forma y el método. A dicho aporte corresponden también contribuciones en el orden de los contenidos sapienciales populares. Aquí nos limitaremos a señalar cuatro que implican al mismo tiempo contenido y forma, y que, por ello, son fuente de otras aportaciones temáticas ulteriores. Me refiero a los temas de las síntesis vitales, del «estar», del nosotros y de la gratuidad.

1) Las síntesis vitales: Para el Documento de Puebla la sabiduría popular (cristiana) latinoamericana «tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano..., espíritu y cuerpo, comunión e institución, persona y comunidad, fe y patria, inteligencia y afecto», «hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios».[26] Pues bien, aparte de su valor teológico y pastoral, tal descripción fáctica de las *síntesis vitales* propias de la sabiduría popular dio materia de reflexión a la filosofía de la liberación y, además, replanteó la analogía como el método apropiado para pensarlas filosóficamente sin separación ni confusión (no como «aut... aut», sino en su «et... et» integrador sobreasumido en la *eminentia*),[27] según lo había hecho Santo Tomás al menos con respecto a una de ellas: «trascendencia y cercanía (inmanencia) de Dios».

2) El «estar»: Fue Kusch quien primero empleó filosóficamente la contraposición lingüística castellana ser-estar que, luego, también usó -según creo, independientemente- Xavier Zubiri.[28] En ambos pensadores el «estar es más originario, pero Kusch lo conecta con el momento simbólico, numinoso y ctónico de la sabiduría popular latinoamericana, como se da -por ejemplo--- en el símbolo de la Pacha Mama (la Madre Tierra).

Con respecto a la forma del filosofar, el «estar» exige el momento de *misterio* (como, en Heidegger, la *lêthê* en su relación con la *alêtheia*, o como la pertenencia en Ricoeur, anterior a toda distanciación teórica o ética), pero en Kusch se trata de un misterio numinoso que se dice y se oculta en los símbolos. De ese modo se descubre en el método analéctico el momento no sólo ético sino también religioso de la «eminencia» de la dignidad del otro en cuanto otro, en especial, del pobre, y --en y a través de la misma- la de Dios.

3) En relación con una de las síntesis vitales («persona y comunidad») está el tema del *nosotros*.[29] Pues es éste y no el yo el sujeto de la sabiduría popular y el correlato noético del símbolo. Así se coronan tanto la relación de alteridad del otro en su interrelación comunitaria como también la afirmación de la filosofía de la liberación de que el sujeto de ésta y de la historia es social y comunitario: el pueblo mismo. Este se muestra como sujeto de la sabiduría y (por medio de los filósofos como «intelectuales orgánicos») aun del mismo filosofar.

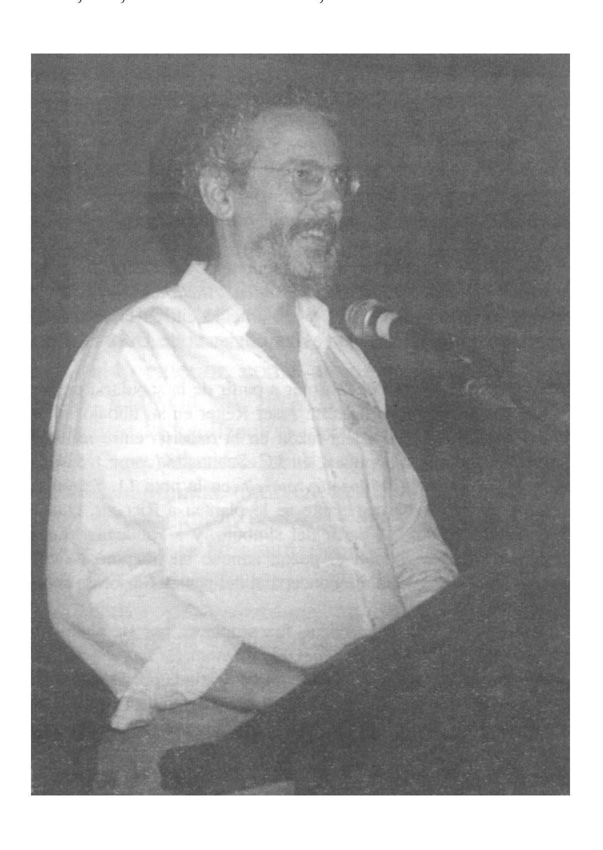
4) Por último la filosofía reflexiona no sólo las

formas históricas de la cultura y sabiduría populares sino también la *actual cultura popular emergente entre los pobres*. Esta parece unir la *gratuidad* propia de las formas sociales, culturales y simbólicas indígenas y populares latinoamericanas -cuya gran metáfora es la *fiesta*-, con la eficacia cuya metáfora es el trabajo moderno.[30] Ese nuevo contenido de reflexión replantea el problema de la forma de pensar y del método, haciendo profundizar la concepción de la «eminencia» analéctica del otro *(del pobre) desde una lógica de la gratuidad*, la cual asume, supera y transforma la dialéctica de la negación de la negación, tanto en la práctica como en la teoría.[31] Como se ve, ese nuevo enfoque no viene sino a confirmar y profundizar la comprensión afirmativa de la liberación y su relación con la creación de cultura, que la filosofía de la liberación había planteado ya desde el principio.

De ese modo hemos intentado mostrar cómo la problemática de la sabiduría popular no sólo nació de las entrañas mismas del filosofar de liberación sino que también contribuye a su inculturación y concreción histórica tanto en su forma como en sus contenidos Y ahora le plantea nuevos interrogantes tanto teóricos como prácticos, en relación con la cultura popular emergente en América Latina y el imaginario histórico alternativo que desde ella se proyecta.

NOTAS

1. Cf. O. Ardiles y otros, *Hacia una filosofia de la liberación lalinoamericana*, Buenos Aires, 1973.
2. Cf. M. Blondel, *L 'action* (1893), 1950. La distinción entre acto primero y segundo la tomo de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. *Perspectivas*, Salamanca, 1972, p. 35.
3. Ver mi trabajo «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica. Aporte para un filosofar en perspectiva latinoamericana», en *Vigencia del filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni,* Buenos Aires, 1991,221-227.
4. Se puede aplicar a la reflexión filosófica lo que Clodovis Boff dice acerca de la reflexión teológica de lo político, y al intuicionismo inmediatista como un obstáculo epistemológico: cf. íd., *Teología de lo político. Sus mediaciones,* Salamanca, 1980.
5. Sobre ésta. cf. el documentado trabajo de N. Werz, «Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika», en P. Hünermann y M. Eckholt, *Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I.* Mainz, München, 1989,255-326.
6. Sobre ese punto ver: J.C. Scannone, Nuevo punto de partida en la filosofia latinoamericana, Buenos Aires, 1990 (en adelante, citado con la sigla NPP) y, en el nivel teológico: íd., *Evangelización, cultura y teología,* Buenos Aires, 1990. Acerca de las ciencias humanas más analíticas o más hermenéuticas cf.: íd., «La cientificidad de las ciencias sociales», CIAS. *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n.º 378 (nov. 1988), 555-561 (en diálogo, sobre todo, con P. Ricoeur y J. Ladrière).
7. Cf. mis artículos: «Mediaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado. Reflexión epistemológica», *Universitas Philosophica* (Bogotá), n.º 14 (junio 1990), 127-135, y «La cuestión del método de una filosofía latinoamericana», *Stromata*, 46 (1990), 75-81. Sobre el lugar mediador de la racionalidad hermenéutica práctica entre la racionalidad ética y la racionalidad analítica práctica, cf. K.-O. Apel, «Types of Rationality Today: The continuum of reason between Science and Ethics», en T. Gevaerts (ed.), *Rationality Today -La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 307-340. Acerca de las «estrategias de lo humano» cf. O. Höffe, *Strategien der Humanitüt. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1985 (en castellano: Buenos Aires, 1979).
8. Sobre ese surgimiento ver mis artículos: «Liberación. Un aporte original del Cristianismo latinoamericano», que aparecerá en el volumen *Religión*, de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofia*, Madrid (en prensa) y «Filosofía/Teología de la liberación», que se publicará en el *Diccionario de Filosofia latinoamericana en perspectiva de liberación*, Santiago de Chile.
9. Entre sus obras anteriores cf. *América Profunda,* Buenos Aires, 1962; *El pensamiento indígena americano,* Puebla (México), 1970 (las ediciones 2. y 3. llevan por título: *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, 1973 y 1977). Una bibliograffa de Kusch prácticamente exhaustiva la presentan M. Muchiut y otros, «Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)», en E. Azcuy (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, 1989, 185-197.
10. Además del libro citado en la nota1, cf. O. Ardiles y otros, *Cultura popular y filosofia de la liberación,* Buenos Aires, 1975.
11. Entre otras obras, además de las de Kusch, pueden citarse: C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Experiencia de la Sabiduría de los pueblos*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; íd., *Reflexiones desde América*, 3 vol., Rosario, 1986-1987; J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno de una interpretación latinoamericana,* Buenos Aires, 984; así como el libro *NPP*,etc.



12. Para Gerd y su escuela, «pueblo» y «popular» significan el pueblo-nación en cuanto sujeto de una historia y una cultura comunes, pero su núcleo son los pobres, en cuanto éstos condensan en América Latina la memoria, la conciencia y el proyecto histórico de justicia, la cultura y los valores; ético-históricos de la gram nación latinoamericana: v.g. cf. F. Boasso, *¿Qué es la pastoral popular?,* Buenos Aires, 1984.

13. Respectivamente cf.H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana,* México, 1983; íd., «Situación y perspectivas; de la filosofía para la liberación latinoamericana», *Concordia*, 15 (1989), 65-83 (en este artículo Dussel y yo entramos dentro de la categoría de «filosofía analéctica»).

14. Sobre este tema -además de mis libros citados en la nota 6- cf. mi artículo: «Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular», en I. Ellacuría y J.C. Scannone (comps.), *Para una filosofía desde América Latina,* Bogotá, 1992, 123-139, en especial, pp. 124-128. Ver también: E. Dussel, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación», *Concordia*, 6 (1984), 10-47; íd., «La "cuestión popular"», *Cristianismo y Sociedad*, n.º 84 (1985), 81-90.

15. Cf. R. Fornet-Betancourt, *Philosophie und Theologie der Befreiung,* Frankfurt (Main), 1988, segunda parte, cap. 2.

16. Aplico a la filosofía de la liberación mis reflexiones sobre la interrelación sabiduría popular-ciencia expuestas en el cap. 14 de mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, cit. en la nota 6, y en el cap. 3 de mi obra: *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf, 1992. Allí me inspiro en C. Cullen, *Reflexiones desde América, II Ciencia y Sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica,* Rosario (Argentina), 1986; y en lo dicho por Clodovis Boff sobre la interrelación entre el intelectual y el pueblo en «Agente de Pastoral e Povo», *Revista Eclesiástica Brasileira*, 40 (1980), 216-242.

17. Cf. P. Ricoeur, «Le symbole donne à penser», *Finitude et culpabilité* II*: La symbolique du mal*, París, 1960, pp. 323-332.

18. Cf. *op. cit*. en la nota 16. Se puede aplicar a la filosofía lo que varios pensadores plantean en el ámbito de la teología de la liberación acerca de la relación entre el saber científico y el popular: cf. J.B. Libanio, «Théologie populaire: légitimité et existence», *Lumière et Vie*, 140 (1978), 85-108; L. Boff, *Theologie hört aufs Volk*, Düsseldorf, 1982; R. Fornet-Betancourt, «Hören auf das Volk. Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur methodischen Struktur der lateinarnerikanischen Befreiungstheologie», *Philosophie und Theologie der Befreiung* (*op. cit*. en la nota 15).

19. Sobre ese tema cf. J.C. Scannone y M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y reflexión filosófica. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, y mi artículo cit. en la nota 3. La expresión «irrupción del pobre» es originaria de Gustavo Gutiérrez.

20. Sobre la forma del filosofar a partir de la sabiduría popular ver las profundas reflexiones; de Josef Reiter en su trabajo: «Integridad y pluriformidad de la razón en la relación entre reflexión filosófica y sabiduría popular», en J.C. Scannone (comp*.), Sabiduría popular, símbolo y filosofía, op. cit*. en la nota 11. Según mi opinión, un problema semejante se le plantea a Ricoeur, cuando propone una filosofía a partir del símbolo, y a Heidegger, cuando piensa en diálogo con el poeta, aunque en ninguno de esos casos se confunde el ámbito conceptual del pensar filosófico con el del símbolo o la poesía.

21. La expresión «analéctica» fue propuesta por Bernhard Lakebrink en su libro: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968, aunque es usada por Dussel y por mí con un sentido propio de cada uno. La empleo desde 1971 para pensar la dialéctica de «La liberación y la ontología del proceso auténticamente liberador », teniendo en cuenta la alteridad ético-histórica del otro (cf. *Stromata*, 28 [1972] y mi libro *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, Segunda Parte

[filosófica]) ; luego se enriqueció a partir de la perspectiva de la sabiduría popular y de sus símbolos (cf. *NPP*). Para conocer el enfoque peculiar de Dussel cf. sus trabajos: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, o «Pensée analectique en philosophie de la libération», en *Analogie et dialectique*, Ginebra, 1982, 93-120; ahí mismo ver también: P. Secretan, «Dialectique et analectique», 121-142.

22. Cf. mis trabajos: *NPP* y «Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika», *Theologie und Philosophie*, 66 (1991), 365-383.

23. La analogía es entendida como forma, estructura y ritmo de pensamiento en la obra de Erich Przywara, Analogia entis, 2 tomos, Einsiedeln, 1962; ver también: L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Friburgo-Basel-Viena, 1969. Sobre la relación entre dialéctica hegeliana y analogía cf. E. Brito, *Dieu et l'étre d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, París, 1991, cap. 2.

24. Sobre la relación entre sentido primero (literal) y segundo (simbólico) en el símbolo cf. P. Ricoeur, *op. cit.,* pp. 17-25; Ricoeur estudia la diferencia y relación entre la analogía en Santo Tomás y la metáfora en *La métaphore vive*, París, 1975, pp. 344-356.

25. E. Levinas habla de la «altura ética» del otro y, por ello, de la «curvatura del espacio ético», en *Totalité et Infini*, p. 267, etc.

26. Cf. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento de Puebla, párrafos 448 y 413.

27. Cf. *NPP*, cap. 3.

28. Ver su obra: *La inteligencia sentiente*, Madrid, 1980, pp. 139 ss. Todas las obras de Kusch giran alrededor de esa diferencia (cf. su bibliografía más arriba, en la nota 9). Ver también C. Cullen, *Reflexiones sobre América. I Ser y estar: el problema de la cultura*, Rosario, 1986; y *NPP*, Primera parte.

29. Sobre este punto cf. C. Cullen, *Reflexiones sobre América. III Yo y Nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica,* Rosario, 1987; así mismo *NPP,* cap. I y Tercera parte.

30. Me refiero a fenómenos sociales como el «neocomunitarismo de base» o económicos como la «economía popular de solidaridad». Sobre el primero cf. D. García Delgado, «Las contradicciones culturales de los proyectos de moderrnización en los 80», *Le monde diplomatique* (ed. Lutinoam.) 4 (1989), n.º 27, pp. 15 s. y n.º 28, pp. 17 s.; sobre el segundo: L. Razeto y otros*, Las organizaciones económicas populares* 1973-1990, Santiago (Chile), 1990. Sobre ambos fenómenos cf. mis artículos: «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina», *Stromata*, 47 (1991), 145-192, y «El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo», *Concilium*, n.º 244 (dic. 1992), 115-125.

31. Sobre esos nuevos planteos cf. J.C. Scannone y M. Perine (compiladores), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico, op. cit*. en la nota 19, y mis trabajos: «Institución, libertad, gratuidad» y «Hacia una filosofía inculturada en América Latina», que aparecerán, respectivamente, en *Stromata* (1993) y en *Síntese. Nova Fase* (1993).

ENRIQUE DUSSEL EN MÉXICO

Luis Manuel Sánchez Martínez

A continuación quisiera exponer de manera esquemática el desarrollo filosófico de la obra de Enrique Dussel en México. Para ello examinaré brevemente algunos aspectos de dos diversos momentos del último período de su producción filosófica que inicia a partir de su exilio en México: la síntesis de todo lo ganado hasta el momento de dejar Argentina y que se cristaliza en su Filosofía de la Liberación (I) y su lectura «apretada» de las cuatro redacciones de El Capital de Marx (II).

I. En el primer libro escrito en México *Filosofía de la Liberación* [1] perfila Dussel -a manera de «marco teórico provisorio»- su proyecto de la filosofía de la liberación latinoamericana. Un texto de difícil acceso para el lector mexicano si se desconocen trabajos anteriores tales como su *trilogía antropológica*[2] (escrita entre 1962 y 1968), su *Método para una filosofía de la liberación*[3] (1970-1972) y sus tres tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*[4] (1970-1974). El carácter «latinoamericano» de dicho proyecto lleva a Carlos Pereda, y no sin pocas razones, a ubicarlo de manera inmediata dentro del -ya clásico en México-- bloque «latinoamericanista».[5] Existen, sin embargo, diferencias fundamentales que distinguen el planteamiento filosófico de la cuestión latinoamericana por parte de Dussel del proyecto de una «historia de las ideas» o «filosofía de la historia» en América Latina. Leopoldo Zea ha centrado toda la problemática latinoamericana desde la perspectiva de una «filosofía de la identidad».[6] Se trata en el fondo de un proceso de «autoconciencia», por cuya mediación e1 «ser latinoamericano» logrará saber de sí como de su condición histórica de dominación; autorreflexión de su historicidad que constituye en sí misma el primer momento de su «liberación»[7] Dussel, por su parte, no sólo respeta y reconoce la influencia de Zea en la formación de su propio pensamiento en los años sesenta,[8] sino además ha asimilado la exigencia de la tradición mexicana por rescatar, mediante un ejercicio «histórico-hermenéutico de autoconciencia» -como él mismo ha llamado al proyecto de Zea-[9] la identidad perdida de la cultura latinomericana,[10] esto es, la reconstrucción del horizonte de comprensión pre-filosófico condicionado espacio-temporalmente, que de hecho constituye el punto de partida de la reflexión de Dussel en casi todas sus obras y es precisamente el tema central de su último libro «*1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modemidad*»[11] Pese a ello, Dussel ha desarrollado un proyecto de la filosofia latinoamericana en México muy distinto al de Zea al menos en dos sentidos: primeramente porque para Dussel la relación fundamental a tratar por parte de su filosofia de la liberación no es la relación «sujeto-conciencia» sino «sujeto-sujeto», y en segundo lugar, porque formula y desarrolla sus propias categorías filosóficas siempre en diálogo abierto con diversos paradigmas de la filosofia europea.

Permítanme explicar ambos aspectos de manera un tanto más detallada. Por una parte, la «liberación» para Dussel no es un asunto de mera autoconciencia histórica, ya que la dominación no es tan sólo un «estado de conciencia» ni es la «experiencia de nuestra conciencia» la que «nos ata» en sí al dominio, sino más bien una determinada relación «cara-a-cara» o «práctico-intersubjetiva» de dominación. De ahí que la filosofia latinoamericana de la liberación consista para Dussel ante todo en el proyecto de una ética; la *Ética de la Liberación.* El carácter latinoamericano de dicha ética, podría muy bien dar la impresión de que está en contra de la idea de una ética intercultural a favor de una especie de relativismo.[12] Esta impresión es, sin embargo, falsa. *La Ética de la Liberación* critica los fundamentos dialéctico-monológicos de la ética moderna precisamente porque éstos, pese a sus pretensiones de validez universales, continúan siendo eurocentristas. Por ello propone Dussel la superación del solipsismo de la ontología hegeliana y heideggeriana -y por lo tanto del eurocentrismo- a partir de un paradigma analéctico-dialógico de la ética.[13] Según Dussel hay entre los entes que «aparecen en el mundo» (esto es, «mundo» en el sentido hermenéutico)[14] «uno absolutamente *sui generis*, distinto a todos los demás»;[15] el *rostro* de una *persona* que se revela como «otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumento como algo exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste la totalización instrumental».[16] El ámbito de dicha «revelación» se llama la «exterioridad» y puede denominarse también «trascendentalidad interior»[17] en relación al horizonte del sistema hegemónico. El carácter latinoamericano de la Ética de Liberación constituye aquí la «*Otredad*» de la Modernidad, cuya «*Exterioridad*» aún no es reconocida por la Totalidad vigente. De ahí que pueda Dussel llegar a afirmar que los fundamentos filosóficos de la ética de la Liberación bien podrían ser considerados análogamente tanto africanos como asiáticos.[18]

Por otra parte, aún cuando una cierta relación intersubjetiva de dominio sea susceptible de ser «des-

cubierta» en el ejercicio reconstructivo de la propia identidad histórica, de ninguna resulta legítimamente «criticable» desde el punto de vista estrictamente filosófico y mucho menos «superable» no sin antes haber ganado validez intersubjetiva la pretensión universal de su discurso. De esta manera el proyecto de Zea, visto desde la perspectiva de Dussel, es un primer momento «necesario» pero no «suficiente» del desarrollo del pensamiento latinoamericano con vistas a una filosofía «en sentido restringido» o «filosofía sin más».[19] Solamente «interpelando» la palabra del «otro» (del latinoamericano, del africano, del asiático, no-europeo, no-estadounidense) es que Dussel, por ejemplo, ha sido capaz de revelar la «otra cara» del proceso de gestación histórica de la «identidad moderna» desde siempre ya «oculta por el mito de la Modernidad»[20] (y de la cual cae presa el mismo *Sources of the Self* de Charles Taylor, por no situarse desde el principio en actitud dialógica «abierta» y por el contrario, «en-si-mismar-se» al interior de la comunidad filosófica occidental).

II. El segundo momento del desarrollo intelectual del pensamiento de Dussel en México lo constituyen sus cuatro obras en torno a las cuatro redacciones de *El Capital* de Marx: *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse); Hacia un Marx desconocido (un comentario a los Manuscritos del 61-63); El último Marx (1863-1882) y la Liberación latinoamericana;*[21] *y Las Metáforas teológicas de Marx*.[22] Si bien el «marxismo» no ha sido en absoluto un fenómeno «ajeno» al contexto intelectual y político mexicano,[23] me gustaría destacar aquí nuevamente algunos aspectos en torno a la originalidad e importancia de la obra de Dussel al respecto.

En primer lugar, Dussel llegó a Marx y no partió de él (en este sentido jamás fue «marxista» de «formación» y «devoción» propia del «fervor sucursalero» señalado por Pereda lamentablemente tan arraigado en México), con lo que he de demostrar la autonomía intelectual (en relación al desarrollo y exigencias de su propio proyecto) de la que goza su interpretación sobre Marx. En segundo lugar, el carácter de su lectura es fundamentalmente ético, desde un horizonte crítico antropológico a la ontología hegeliana y heideggeriana, y no desde una perspectiva teorética (sea econórmica, política o sociológica). Por último, Dussel ha aportado en el conjunto de sus cuatro obras de Marx en México, no únicamente el más completo comentario de los manuscritos preparatorios de *El Capital*, sino además una reconstrucción de los planes generales de la obra realizados por Marx en el contexto de su desarrollo teórico, con lo cual logra una exposición realmente sistemática (no fragmentaria) de las cuatro redacciones de *El Capital* y «abierta» de manera crítica a futuros desarrollos teóricos (que de ninguna manera se limitan a la mera «aplicación empírica» de una «teoría acabada»). Permítanme explicar brevemente cada una de estas tres afirmaciones.

Tal grado de autonomía goza la postura filosófica de Dussel con respecto a Marx, que podemos distinguir claramente dos diversas fases de su *Filosofía de la Liberación*: una primera fase «*pre-marxista*» (y hasta cierto punto *anti-marxista*) y una segunda «*marxista*».

La primera de ellas corresponde a su *Método para una filosofía de la Liberación*, obra escrita entre 1970 y 1973,[24] en la que Dussel critica a Marx el no haber logrado trascender, por una parte, la categoría de «totalidad» hegeliana, y por ende el eurocentrismo.[25] Por otra parte, le atribuía también -curiosamente de manera análoga a la crítica actual de Habermas al «paradigma productivista» de Marx-[26] el partir desde el «trabajo, como el último horizonte ontológico de comprensión de la económico».[27] Cual sería posteriormente la sorpresa de Dussel cuando en diciembre de 1983 en Oaxtepec, él mismo *corroboraba* la categoría de alteridad (tan necesaria para transformar la «dialéctica marxista» en una «analéctica») en los Grundrisse de Marx.[28] A partir de ese momento, Dussel reafirmó la *Filosofía de la Liberación* en su lectura de Marx, *reincorporando* las tesis marxistas a manera de *desarrollo* de su propio pensamiento.[29]

Pasemos ahora al segundo punto. El descubrimiento de la categoría de alteridad en Marx, esto es, dicho en estricta jerga dusseliano-marxista, de la «exterioridad» del «trabajo vivo» -categoría antropológica (la «persona» del trabajador) no fundada por el «Ser del capital»-lleva a Dussel a interpretar *El Capital* ante todo como una *Ética*.[30] A diferencia de la concepción marxista de la moral predominante en México, según la cual ésta forma parte de la superestructura ideológica de la sociedad,[31] Dussel concibe la moral como un elemento en sí mismo infraestructural: «[...] lo "ético" (o "moral") no se produce primeramente en el nivel de la llamada "superestructura", sino también en el nivel de la base misma, ya que es la "relación" y el "tipo" de relación (comunitaria, de dominación, etc.) que es se establece entre personas la que constituye la "relación social" misma como base de la relación de producción».[32]

En otra palabras, la condición de posibilidad ética del capital gracias a la cual le es posible «valorizarse» y que, en el fondo, constituye su «esencia» misma, es una relación ética de dominación del capitalista sobre el trabajador. Vista desde esta perspectiva, la *Crítica a la Econonomía Política* es una críti-

ca ética y no una mera «descripción» teorético-empírica del funcionamiento del sistema capitalista. Por ello -a diferencia de Sánchez Vázquez quien reduce «la moral» a un «código de normas que forma parte de la superestructura ideológica» y a la ética a una «teoría o ciencia de lo moral», dejando con ello a la moral «atrapada» en su condicionamiento ideológico-[33] Dussel distingue entre el horizonte ético crítico de Marx[34] y la moral vigente a criticar: «Definimos como "moral" las prácticas concretas (prácticas empíricas), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del "horizonte" de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase. etc. Es la *totalidad* de "prácticas" vigentes [...] Entendemos por "ética" la crítica trascendental de las "morales" (o de la "moral"), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado "juicio") de la dignidad absoluta, trascendental, "metafísica", de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu -como expresamente enseña Marx-, *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo -sea el que fuere- de *relación de producción* históricamente situada».[35]

¿ Qué entiende Dussel aquí como la «dignidad absoluta, trascendental, metafísica, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad»? Desde una perspectiva crítica a la ontología dialéctica y fenomenológica, el ser humano no constituye para Dussel meramente un *Dasein*, esto es, un *Seiende* capaz de interpretar el mundo (o «abrirlo» [en el sentido de la *Erschlossenheit*]) desde un horizonte de precomprensión específico. Con ello caería nuevamente en un «culturalismo».[36] A raíz de su reconstrucción crítico-comparativa entre el humanismo semita y el humanismo helénico en torno al dualismo antropológico (cuerpo-alma) de la cristiandad desarrollado precisamente en su *trilogía antropológica*, Dussel concibe la persona humana como «totalidad viviente», «carnal».[37] En este sentido, la persona --entendida como «totalidad viviente»-- del «otro» es «metafísica», en el sentido de que trasciende la razón totalizante de la «apertura [*Erschlossenheit*]» de «mi» (sujeto singular) o «nuestro» mundo (como clase social, cultura, pueblo, nación, etc.). Esta afinidad que Dussel ha descubierto entre su postura ética filosófica -reconstruida a partir de los presupuestos antropológicos (aún «pre-filosóficos») del pensamiento semita- y la de Marx, guarda aún más «misteriosas» relaciones, a saber, de manera velada por un discurso metafórico-teológico del que da cuenta por vez primera de manero sistemática -esto es, se trata de un discurso totalmente coherente en sí mismo y en estrecha relación al discurso teórico de los manuscritos de *El Capital*-[38] ha sido precisamente objeto de su última obra: *Las Metáforas Teológicas de Marx*.

En relación al último punto a tratar, quisiera tan sólo traer a colación la conclusión a la que llega Dussel, tras la reconstrucción de los planes de la obra de Marx a lo largo de su lectura de las cuatro redacciones de *El capital*: «en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto» con lo cual su teoría «queda absolutamente "abierta" a posibles continuaciones de su discurso», por ello, para Dussel no hay «nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente».[39]

NOTAS

1. Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977; Contraste, México, 1989; Usta, Bogotá, 1980; Sao Paulo, 1982; Orbis Books, Nueva York, 1985 (2.ª ed. 1990); Argument, Hamburgo, 1989; Queriniana, Brescia, 1992.

2. Me refiero aquí explícitamente al proyecto unitario que conforman las tres obras siguientes: *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975; *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969; y *El dualismo en al antropología de la cristiandad,* Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

3. *Método para una filosofía de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2.' ed. 1972; Universidad de Guadalajara, México, 3.ª ed.1991.

4. *Para una ética de la liberación latinoamericana,* Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973; posteriormente titulada *Filosofía ética de la liberación*, EDICOL, México, 2.ª ed. 1977; 3.ª ed. 1987.

5. Carlos Pereda, «Die mexikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts: ein Überblick»" en D. Briesemeister y K. Zimmermann (rec.), *México heute*; *Politik, Wirtschaft, Kultur*, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 484.

6. Veáse: Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1.ª r. 1987, pp. 270.

7. Veáse: Adolfo Sánchez Vázquez, «Reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea»" *Anthropos* (Barcelona), n.º 89 (octubre 1988), pp. 34-35.

8. En particular la obra de Zea, América como conciencia, Cuadernos Americanos, México, 1953.

9. Veáse al respecto: Enrique Dussel, «El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea», ponencia dictada en honor a los ochenta años de Leopoldo Zea, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), México, 30 de junio de 1992, p. 12 (aún no publicada).

10. Véase al respecto de Enrique Dussel: *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del Indio* (1504-1620), CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971; «Iberoamérica en la historia universal», *Revista de Occidente*, 25 (1965), pp. 85-95; así como los dos artículos dedicados a la «autoconciencia» de la historia latinoamericana publicados; en *Esprit* (París) (julio 1965).

11. Enrique Dussel, 1492: *el encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, editado en cuatro idiomas: Nueva Utopía, Madrid, 1992; Antropos, Bogotá, 1992, Éditions; Ouvrieres, París, 1992; La Piccola Editrice, Bescia, 1993; Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993.

12. Éste es justamente el caso de Vicente Medina, quien se equivoca al suponer que la disputa entre la filosofía analítica en México y la filosofía latinoamericana, puede reducirse a la clásica controversia entre «universalismo» e «historicismo». Vicente Medina, «The possibility of an indigenous philosophy: a latinamerican perspective», *op. cit*. (1992), pp. 373 y ss.
13. Veáse: Enrique Dussel, Filosofía ética de la liberación, *op. cit.*, t.I, cap. 3.
14. Veáse: Enrique Dussel, Filosofía de la liberación, *op. cit., §* 2.2.2.1, y § 2.2.3.2.
15. *Ibíd*., § 2.4.2.1.
16. *Ibíd*., § 2.4.2.2.
17. *lbíd*., § 2.4.1.2.
18. Veáse: Enrique Dussel, *Filosofia ética de la liberación, op. cit.*, t. 2, § 36.
19. Veáse al respecto: Enrique Dussel, «El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea», en *op. cit.,* pp. 15-16.
20. Veáse: Enrique Dussel, 1492: *el encubrimiento del otro..., op. cit.*, cap. 5.
21. Siglo XXI Eds., México, 1985, 1988 y 1990 respectivamente.
22. Editorial Verbo Divino, Estella, España, 1993.
23. Veáse al respecto: Andrés Barreda, «Entwicklung der Diskussion und Erforschung der Werke von Marx und Engels in Mexiko währrend der letzten drei Jahrzehnte», trad. al alemán de Begoña Gutiérrez, Marxistische Studien, IMSF (Jahrbuch 12), 1987, pp. 270-282, y; Carlos Pereda, *op. cit.* (1992), pp. 485-486.
24. Enrique Dussel, *Método para una Filosofia de la Liberación,* Universidad de Guadalajara, México, 3.ª ed. 1991.
25. *Ibíd*., p. 144.
26. Jürgen Hahermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 95 y ss.
27. Enrique Dussel, *Método para una Filosofia de la Liberación, op. cit*., pp. 140 y 143.
28. Veáse al respecto: Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx, op. cit*., p. 138.
29. Veáse al respecto: «La exterioridad en el pensamiento de Marx», en Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido (un comentarito de los Manuscritos del 61-63, op. cit., pp.* 365-372; así como el capítulo 9 titulado: «Marx contra Hegel: El núcleo racional y la Matriz generativa », en Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, op. cit.,* pp. 334 y ss.
30. Veáse al respecto: *ibíd*., pp. 429 y ss.
31. Concepción presupuesta incluso por Sánchez Vázquez (crítico del althusserianismo cientificista en México) en su distinción entre moral y ética (como teoría de la moral). Veáse: Adolfo Sánchez Vázquez, «Mi obra filosófica», *Anthropos* (Barcelona), n.º 52 (1985), p. 9.
32. Enrique Dussel, *El último Marx..., op. cit*., p. 430.
33. De ahí la siguiente expresión de Sánchez Vázquez: «no hay una moral científica, pero si hay -o puede haber- un conocimiento científico de la moral». Veáse: Adolfo Sánchez Vázquez, «Mi obra filosófica», en *op. cit*., pp. 9.
34. Veáse también el capítulo catorce de *Hacia un Marx desconocido..., op. cit.,* pp. 285 y ss.
35. Enrique Dussel, *El último Marx..., op. cit*., p. 432.
36. Veáse al respecto: «Más allá del culturalismo», en Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 34-36.
37. Veáse: Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad, op. cit*., pp. 286-287.
38. Relación que también me he encargado de corroborar personalmente. Veáse al respecto: Luis Sánchez, «El fetichismo en los Grundrisse», *Relaciones* (UAM-Xochimilco), n.º 5 (1992) pp.1-17.
39. Enrique Dussel, *El último Marx..., op. cit*., pp. 26.

*LA VULNERABILIDAD TRAUMÁTICA DE LA VÍCTIMA: UNA ÉTICA DE LA VIDA Y LA LIBERACIÓN**

Eduardo Mendieta

La Ética de la liberación de Enrique Dussel es un trabajo masivo, omnicompresivo, enciclopédico; es una gran síntesis tanto del pensamiento filosófico personal como del desarrollo filosófico como tal. Desde la perspectiva de la biografía filosófica de Dussel, este libro puede ser considerado como la realización plena de uno de los pensadores más importantes a nivel global de este siglo. Esta *Ética de la liberación* representa la síntesis, el resultado, y la apertura a nuevos niveles de investigación, de un filósofo que ha trabajado la temática de la posibilidad de una ética planetaria en los últimos veinticinco años. Dussel abordó la problemática de la ética cuando empezó a publicar sus cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980). Él retornó a la ética con la *Filosofía de la Liberación* (1976), *la Ética comunitaria* (1986), y más recientemente en *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (Univ. de Guadalajara, Guad., México, 1993), y *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo* (Univ. Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998). Mientras que sus primeros trabajos acerca de la ética (1957-1968) estaban marcados por la tendencia hermenéutica y fenomenológica de Husserl, Heidegger, y en general dentro del horizonte de una ética ontológica de inspiración aristotélica, sus trabajos posteriores (desde 1969) mostraron un giro hacia la ética de la alteridad de Levinas, y la filosofía económica de Marx. El trabajo más reciente de Dussel, iniciado desde 1989, esta determinado por una confrontación de gran importancia con KarI-Otto Apel, el padre de la ética del discurso.

Tiene que resaltarse, primero, que Dussel desde la inauguración de su proyecto de una ética de la liberación partió de la consideración de que vivimos en un mundo que empezó a globalizarse al menos desde 1492. A pesar de que Dussel no utilizó estas palabras en el principio de los setenta, su pensamiento, influenciado por la teoría de la dependencia y los

* Enrique Dussel, *Ética de la Liberación: en la edad de globalización y de la exclusión*, Madrid-México, Editorial Trotta UAM/I, 1998, 661 páginas.

teóricos del subdesarrollo, conceptualizó la interdependencia del planeta en términos de intercambios asimétricos tanto económicos, como políticos y culturales. De hecho, esta orientación hacia y desde la historia, fue un aspecto de la influencia que sufrió de Ricoeur, su profesor en Francia, que plasmó su pensamiento en totalidad.

Segundo, que a pesar de que Dussel ha trabajado en su ética en medio de confrontaciones y diálogos con diferentes filósofos, su preocupación de fondo no ha cambiado. En el centro de la ética de Dussel se encuentra la víctima, el pobre, el esclavo, el niño desamparado, la mujer, la raza, la clase y la cultura oprimidas. La cuestión, sin embargo, es cómo entender estos estados y formas de negatividad, de negación, de falta de, de aniquilación, de olvido y abandono.

El corazón de la *Ética de la liberación* de Dussel, desde sus primeras formulaciones, es el reconocimiento fundamental de que la vida humana del Otro es vulnerabilidad y fragilidad, y puede padecer sufrimiento y mutilación. La ética brota de nuestra confrontación con el hecho ineludible de la vida humana. Precisamente por que somos vivientes, necesitados y finitos, como carnalidad sufriente y vulnerable es que somos éticos. La ética no se refiere a criaturas tales como las piedras, los ángeles o los dioses. Tampoco es la ética una dimensión de criaturas que son sólo máquinas epistemológicas perfectas. La ética se pregunta por aquella criatura para quien la vida esta siempre en cuestión. La vida carnal es el punto de partida y para el cual la ética es la respuesta. Esta es la visión de fondo que guía el pensamiento dusseliano. Sin embargo, ¿cómo debamos entender el sufrimiento, la falta de, la privación, el hambre que oprime y lisia tantos seres humanos? De hecho, podría entenderse como exclusión y privación económicas, política, cultural, libidinal. Pero con ello la vida y sus posibilidades no se agota. El itinerario filosófico de Dussel a través y hacia la ética es una búsqueda perseverante y obstinada por las herramientas conceptuales que nos permitan entender cómo la vida humana cayó en el abismo del olvido y el abandono. El diálogo hermenéutico dusseliano con Heidegger, Levinas, Marx o Apel, por lo tanto, intenta un rescate de la vida del abismo del olvido en la cual fue arrojada por la tradición filosófica occidental. En el lugar del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) de Heidegger, Dussel pondría el olvido de la vida (*Lebensvergessenheit*). Pero esta ética, la *Ética de la liberación*, es una ética de la vida, de la cotidianidad, y no de sólo situaciones extremas. Es una ética de lo que es «normal» y no excepción, pues la vida es la cuestión cotidiana por excelencia, y cada día exige una respuesta al hambre y al sufrimiento perentorio.

Este trabajo debe ser visto como una síntesis del desarrollo filosófico como tal de Dussel. Pero no es solamente la culminación de un proyecto personal, sino algo más. Esta ética es la elaboración, desenvolvimiento y resolución de aporías y tensiones en el interior de la ética contemporánea, y al mismo tiempo promesa y anticipación que operarán dentro de la problemática ética futura. Por esta razón no es en vano que se han utilizado las palabras omnicomprensivo y enciclopédico. Estudiar esta ética es como trabajar a través de la tradición ética actual tratando de clarificar y resolver los nudos centrales de la discusión.

El grueso de este libro esta dividido en dos partes. La primera trata de lo que Dussel llama una ética fundamental. La segunda se ocupa de la ética crítica. O, como Dussel mismo anota, el libro está constituido por una ética I y ética II: los fundamentos de la ética, y el trabajo crítico de la ética. Ambas partes están compuestas por tres capítulos; cada capítulo de la primera parte se refleja, en su negación, en la segunda parte. La primera parte desarrolla los momentos fundamentales de la ética: el momento del «contenido» o material, el formal o de validez intersubjetiva, y el momento de factibilidad ética.

El primer capítulo de la primera parte se ocupa del momento material de toda ética. Este momento de la ética, o punto de partida, está relacionado a la cuestión de la verdad práctica. La pregunta es trabajada empezando con la neurobiología y su relevancia para el comprender que, como criaturas biológicas y con un sistema neurólogico, respondemos a una permanente evaluación o valoración desde el criterio vida-muerte. En parágrafos subsiguientes de este capítulo, Dussel asume y critica las líneas de desarrollo de las éticas materiales o substantivas de pensadores tales como los utilitaristas (Bentham, Mill), los comunitarianistas (MacIntyre, Taylor, Walzer), y otros. En el quinto parágrafo de este primer capítulo, tras la crítica de las éticas materiales reductivas, se enuncia el principio material universal de la ética que obliga al que actúa éticamente a producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, desde una comunidad de vida, que inevitablemente es siempre cultural e histórica. Es un principio que tiene pretensión de universalidad.

El segundo capítulo trata de la moralidad formal, es decir, trata de la cuestión, de la validez intersubjetiva que todo acto y principio moral debe cumplir. La validez intersubjetiva se refiere al consenso, autonomía, legitimidad y aplicación del principio material de la ética. En este capítulo Dussel estudia magistralmente el trabajo de Kant, Rawls, Apel, y Habermas, los cuales ofrecen posiciones necesarios pero no sufi-

cientes para una fundamentación integral de la ética. Se concluye con la formulación de un principio formal universal que define que el que actúa moralmente debe partir del reconocimiento recíproco de todos los miembros de la comunidad de comunicación, y debe promover todos los requerimientos necesarios para la participación simétrica de los afectados en las decisiones racionales de dicha comunidad.

El tercer capítulo de esta primera parte se enfrenta a lo que Dussel llama la factibilidad ética, que se dirige a la pregunta acerca del «bien». En este lugar Dussel discute, sintetiza y critica, como en los capítulos anteriores con respecto a otros autores, los trabajos de Peirce, Putnam, Luhmann y Hinkelammert, y concluye con la enunciación del principio de factibilidad ética que determina que el que actúa ética o moralmente debe cumplir con los dos primeros principios, y debe intentar (si tiene pretensión de bondad) la realización del acto ético sólo cuando es factible, o posible, dadas las condiciones reales.

Si en la primera parte de la *Ética de la liberación* desarrolla los principios fundamentales de la ética en su momento *positivo*, en la segunda parte desarrolla los principios críticos de la ética en su forma *negativa*. O, de otro modo, si la ética fundamental se preocupa por la formulación positiva de los principios que guían el actuar ético, la ética crítica se ocupa de la formulación de los principios que guían y motivan la *crítica* ética como fuente de la praxis transformativa de la realidad.

El cuarto capítulo, el primero de la segunda parte del libro, trata de la fuente de la crítica ética desde el sistema vigente. En este capítulo Dussel efectúa una acotación de los trabajos de Marx, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Nietzsche, Freud, y finalmente Levinas. Este capítulo se funda en la posición de todos estos pensadores para enunciar un principio crítico-material de la ética que detennina que la afirmación de la vida (el primer principio de «contenido» de toda ética) requiere y obliga a la crítica de todo sistema en el cual la corporalidad y dignidad del Otro es negada. Toda crítica, en resumen, parte de la experiencia y del reconocimiento del sufrimiento del otro. Este sufrimiento, es material en el nivel de la corporalidad. La condición de posibilidad de toda crítica es la afirmación de la dignidad del otro co-sujeto desde el reconocimiento de que su existencia es primeramente una realidad viviente.

El capítulo siguiente se ocupa de la validez anti-hegemónica de la crítica de la comunidad de víctimas. Este capítulo responde esencialmente a la pregunta acerca del surgimiento y desarrollo de los nuevos movimientos sociales, críticos, de emancipación, que adquieren consciencia de su propia exclusión a través de sus luchas. A pesar de que inicialmente la crítica de la comunidad de víctimas sea tomada como ilegítima desde la perspectiva del sistema vigente, esta crítica toma al sistema dominante como ilegítimo en tanto descubre el modo cómo éste hace imposible la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de la víctima. Aquí Dussel dialoga con Rigoberta Menchú, Freire, Bloch, y concluye con la enunciación de un principio crítico-discursivo que requiere que el que actúa éticamente debe participar de alguna manera solidariamente en una comunidad de víctimas, víctimas que habiendo sido excluidas se reconocen como tales, y que gracias a un proceso discursivo profieren una crítica «ilustrada» del sistema vigente.

En el capítulo final desarrolla lo que Dussel ha denominado el «principio-liberación». Toda ética que merezca este nombre debe culminar con el imperativo de liberar a toda víctima del sistema que se organiza sobre la perpetuación de la imposibilidad de la vida para la mayoría de los seres humanos por dicho sistema negados. La pregunta clave es ¿cómo, bajo qué condiciones, por cuáles medios debe ser alcanzada esta liberación? Aquí Dussel nos ofrece una análisis de la posición del político-organizativa de Marx o Rosa Luxemburgo. Este capítulo concluye con la elaboración del «principio-liberación» que requiere que el que actúa crítica y éticamente debe transformar factiblemente del acto, institución o sistema vigentes; es decir, trabajar en la construcción de un nuevo momento en el cual la vida de la víctima sea posible, sea el de una existencia feliz y no de angustia perpetua.

Es imposible ofrecer un resumen que no se convierta en violencia interpretativa de una obra de esta amplitud y profundidad. Uno sólo puede aventurarse en algunas reflexiones con peligro de equivocarse en las aseveraciones. La ética se ocupa de la vida, la cual es siempre primeramente la cuestión del «contenido», de la existencia de la corporalidad de un ser viviente. Cuando la imposibilidad de la vida se convierte en la norma del acto o del sistema, la ética debe transformarse en ética crítica. Toda ética siempre debe operar y partir de la dignidad de la víctima que sufre por la opresión de un acto, institución o sistema que la niega. La crítica ética debe ser proferida desde el discernimiento mediado por la comunidad de víctimas, la que desenmascara el sistema vigente como ilegítimo, como no-ético. Toda crítica es enunciada en vista a la transformación o liberación. La ética, entonces, trata de la vida, de la praxis de liberación que intenta la preservación y desarrollo de la vida. Toda ética se orienta hacia el futuro desde la perspectiva de la víctima para que la vida no sea un privilegio de pocos, sino que pertenezca a todo ser humano en virtud de simplemente ser un humano viviente.

C O L A B O R A D O R E S

DOMENICO JERVOLINO (Sorrento, 1946). Discípulo de Pietro Piovani y de Paul Ricoeur. Profesor de Filosofía del Lenguaje en la Universidad de Nápoles. Director de la revista *Alternative*. Ha publicado diversas obras de filosofía y de política entre las que cabe mencionar la monografía sobre Ricoeur, *Il cogito e l'ermeneutica*. Miembro de la coordinación internacional de AFYL y dcl consejo científico de la revista *Actuel Marx*. Con Giulio Girardi fue uno de los fundadores del movimiento «Cristiani per il socialismo».

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE. Catedrático de Filosofía en la Universidad Santo Tomás de Aquino de Bogotá y director del Seminario X. Zubiri de Colombia. Profundo conocedor de la filosofía de Zubiri y uno de sus introductores en América Latina, intenta realizar una conjunción entre el pensamiento del gran metafísico español y la Filosofía de la Liberación. Organizador en 1981 del *I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Entre sus numerosas obras cabe destacar *La filosofía en América Latina: Historia de las ideas* (1993) y *Realidad y posibilidad* (1995).

EDUARDO MENDIETA. Cursó estudios de Filosofía en Alemania y se doctoró en la Universidad de la Nueva Escuela en Nueva York. Profesor de Filosofía Ética en la Universidad de San Francisco. Ha escrito *From Hermeneutics to Semiotics: Karl-Otto Apel's Transformation of Transcendental Philosophy* y varios artículos sobre ética comunicativa y filosofía de la liberación. Actualmente prepara una obra sobre las geografías de la utopía, los regímenes espacio-temporales de la modernidad.

MARIANO MORENO VILLA (Cieza, Murcia, 1959). Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca y Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia con una tesis sobre la *Ética de la Liberación* de Enrique Dussel. Amplió estudios de Filosofía y Teología en diferentes centros europeos y en América con E. Dussel. Desde 1989 es profesor del Instituto Teológico de Murcia y es director de su Departamento de Filosofía y Sociedad. Profesor en el Tercer Ciclo de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia y profesor invitado en varias universidades de Europa y América. Entre sus obras cabe destacar *Filosofía de la Liberación y Personalismo. A propósito de la Ética de la, Liberación de Enrique Dussel (1993), El hombre como persona* (1995), *Cuando ganar es perder. Reflexión ética sobre el neoliberalismo* (1997) y *La filosofía y la ética, de la A a la Z (1998). Director del Diccionario de pensamiento contemporáneo* (1997). Coordinador del presente número de la *Revista Anthropos* y de un próximo número dedicado a Pedro Laín Entralgo.

LUIS MANUEL SANCHEZ MARTÍNEZ (México, 1964). Licenciado en Sociología. Tras conseguir la maestria en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México ha realizado su doctorado en Filosofía en Frankfurt am Main sobre la confrontación de la Filosofía de la Liberación de E. Dussel y la Ética del Discurso de K.O. Apel y la Ética de la Acción Comunicativa de J. Habermas. Ha participado activamente en el Seminario de Filosofía Política impartido por Dussel durante varios años en la UNAM.

JUAN CARLOS SCANNONE, S.I. (Buenos Aires, 1931). Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich, Licenciado en Teología por la de Innsbruck. Presidente del Área San Miguel de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), decano de la Facultad de Filosofía y profesor de la misma. Coordina el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica y una investigación interdisciplinar e interinstitucional sobre enseñanza social de la Iglesia. Miembro de la Academia Europea Scientiarum et Artium. Entre sus numerosas obras cabe destacar *Teología de la liberación y praxis popular (*1976), *Teología de la liberación y doctrina social de la 1glesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología* (1990) y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990). Compilador y coautor de numerosas obras. Autor de gran cantidad de artículos, en especial sobre filosofía y teología en perspectiva latinoamericana.

HANS SCHELKSHORN. En 1989 se doctoró en Teología con el estudio *Dialogisches Denken und politische Ethik*. Doctorado en Filosofía en 1994. Ha publicado *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels* (1992), *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophieschen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel* (1997) y varios artículos sobre filosofía política, filosofía de la historia y filosofía latinoamericana. Participa en el diálogo entre la ética dcl discurso y la ética de la liberación. Coeditor de la revista *Polilog. Zeitschrift interkulturelles Philosophieren.*